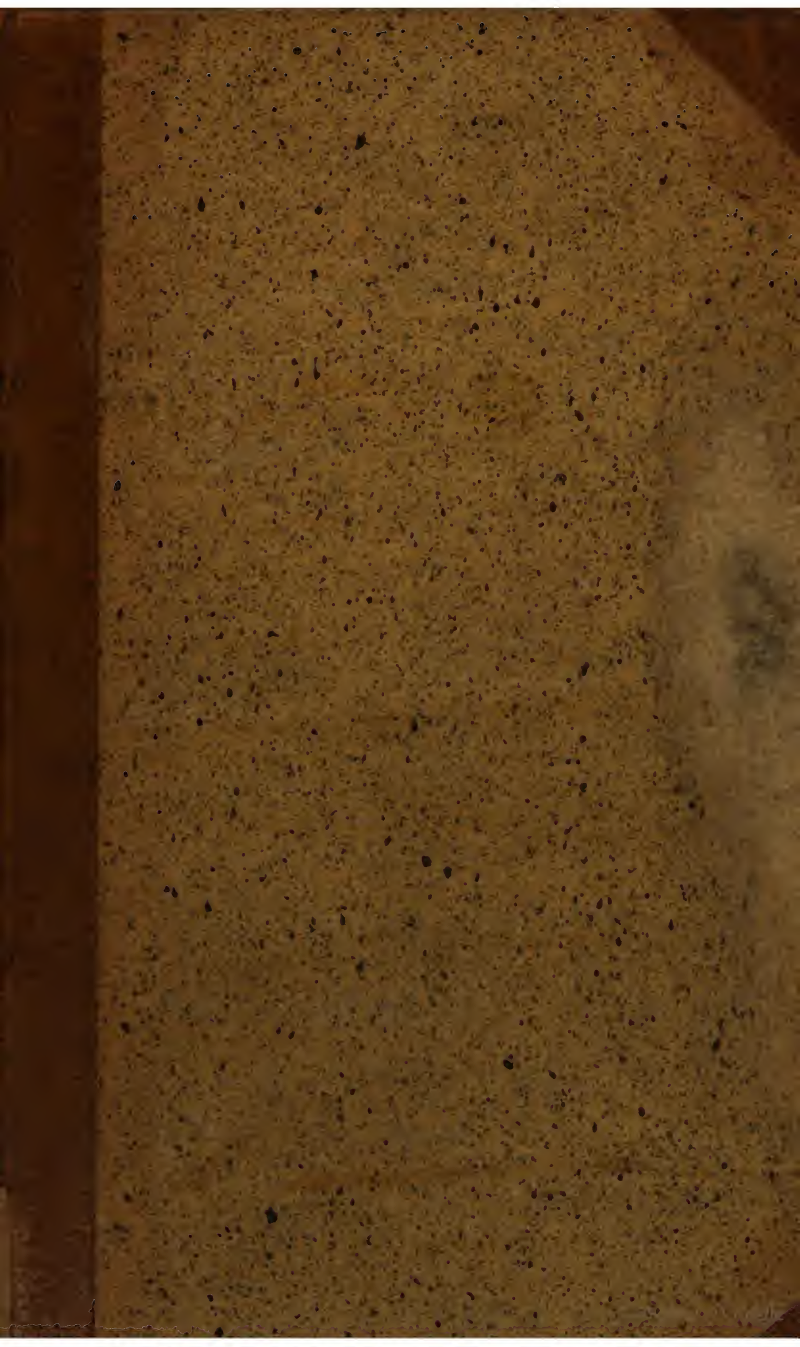
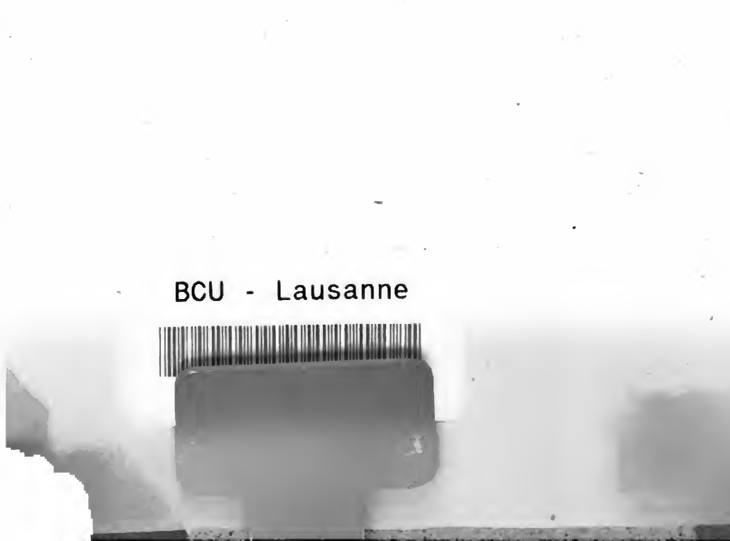
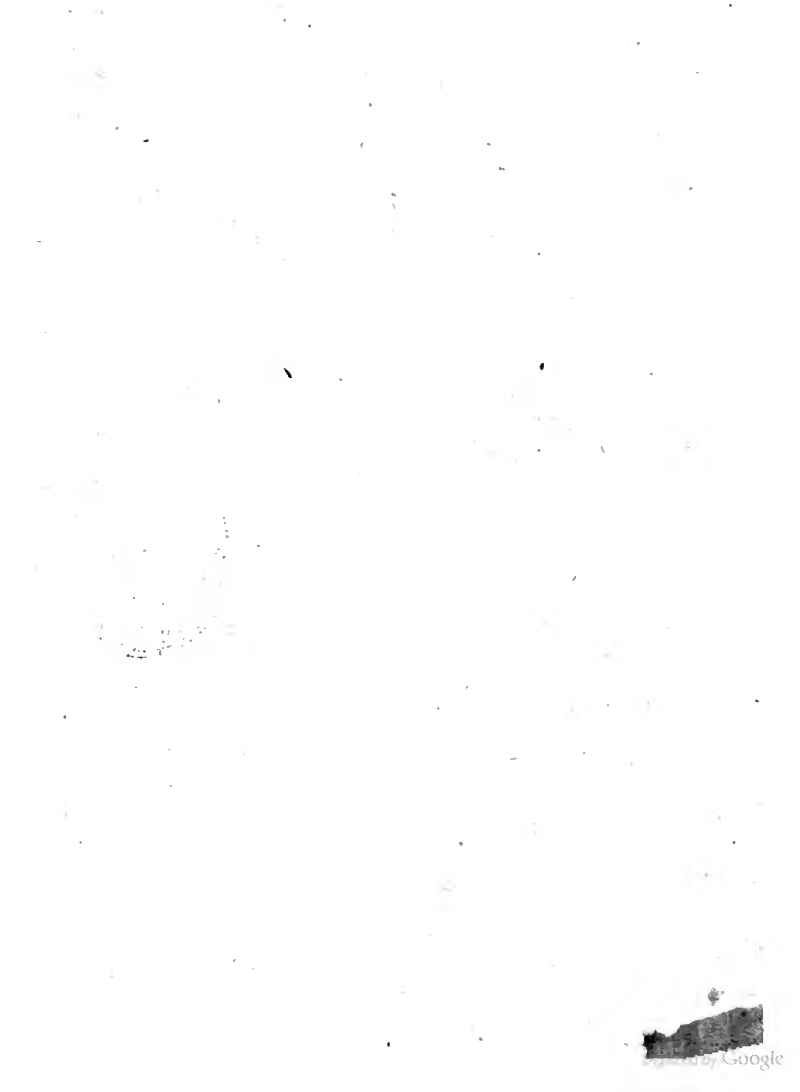






Briefe

über die

Kantische Philosophie.

Von

Carl Leonhard Reinhold.



Erster Band.

Leipzig,
bey Georg Joachim Göschen
1790.

Vorrede.

Der Mann, an welchen die hier gesammelten Briefe gerichtet sind, gehört unter die Wenigen, denen Philosophie am Herzen liegt, und die von der eben nicht sehr beträchtlichen Anzahl der Gelehrten, welche sich gegenwärtig mit ihr beschäftigen, den kleinsten Theil ausmachen. Philosophie ist zwar nicht sein bürgerliches Berufsgeschäft. Aber sie interessirt ihn vielleicht eben darum mehr, als die meisten, für welche sie es ist; sie interessirt ihn unmittelbar durch sich selbst. Philosophiren heißt ihm die Wahrheit um Ihrer selbst willen suchen, die, pflegt er zu sagen, nirgendwo mehr verkannt wird, als wo sie Marktpreise hat.

Ungeachtet aber die Philosophie ziemlich weit außer dem Wirkungskreise seines Posten liegt: so ist sie doch gleichwohl für ihn nichts weniger als bloßer Zeitvertreib. Als Weltbürger, ein Charakter, den er mit dem eines Staatsbürgers sehr wohl zu vereinigen weiß,

kennt er vielmehr keine angelegentlichere und ernsthaftere Beschäftigung. Er giebt zu, daß man ihrer entbehren könne, um den kirchlichen Lehrbegriff von Einem der drey im heiligen römischen Reiche privilegirten Bekenntnisse zu beweisen, und die Andern zu widerlegen, um nach dem Buchstaben positiver Gesetze, oder nach dem Sinne des Regenten Recht zu sprechen, um als Arzt glückliche Kuren zu machen, ja sogar um als Staats- Finanz- und Kriegsminister eine glänzende Rolle zu spielen. — Allein desto weniger ist er von der Ueberzeugung abzubringen, daß die Festsetzung der Pflichten und Rechte der Menschheit in diesem, — und des Grundes unsrer Erwartungen von einem zukünftigen Leben ohne Philosophie schlechterdings unmöglich sey. Auch hierin weicht er von der herrschenden Denkart des Zeitalters ab, daß er diese Festsetzung für das wichtigste von allem hält, was Menschen, und insbesondere Philosophen, wichtig seyn kann. Er glaubt, wir würden alle Ursache haben, die Realitäten, die nichts weiter als keine Negativnen sind, in unsre Philosophie zurück zu wünschen, wenn es dahin käme, daß unsre Philosophen keine anderen Realitäten anerkennen

wollten, als solche, die sich mit den Händen greifen lassen.

Nicht ohne Kummer glaubt er bemerkt zu haben, daß der Zustand unsrer wissenschaftlichen und gelehrten Kultur durch ein sich immer weiter ausbreitendes Streben nach dem handgreiflich Soliden bestimmt werde, daß der nie sehr große Enthusiasmus der Nation für ihre Dichter und Philosophen sichtbar abnehme, daß die Sittlichkeit durch die Sittenlehrer immer allgemeiner zur eigennützigen Klugheit herab gewürdiget, daß die Rechte der Menschheit von den Rechtverständigen immer ausdrücklicher aus dem Vortheile eines einzelnen Staates erklärt, daß die Angelegenheiten der Religion von hell denkenden Köpfen bey Seite gesetzt, und größtentheils dem fruchtlosen Kampfe zwischen den Vertheidigern des Aberglaubens und Unglaubens überlassen werden, daß die Elementarphilosophie durch das Bestreben, sie der Vorstellungsart des gemeinen Mannes näher zu bringen, ausarte, und der Werth der Lehrbücher nach dem Verhältnisse, in welchem sie das Denken ersparen, geschätzt werde, daß jede Schrift, die neue Ideen aufstellt, in

eben dem Verhältnisse mißverstanden, widerlegt, und verschrieen werde, und daß endlich die wenigen Selbstdenker in ihren von Zeit zu Zeit fast gegen den Dank des Publikums, erscheinenden Versuchen sich unter einander mehr als jemals, mit und ohne Vorsatz, und so bestimmt entgegen arbeiten, daß immer der Eine niederreißt, was der Andere gebaut hat.

Da meiner Ueberzeugung nach die Hauptquelle dieses Unwesens da, wo sie mein Freund am wenigsten vermuthet hatte, im inneren Zustande der Philosophie selbst, und zwar in dem gänzlichen Mangel derjenigen Principien liegt, die er für längst gefunden hält: so blieb mir, um ihn zu beruhigen, nichts anders übrig, als der Versuch, ihn auf einige der wesentlichsten Bedürfnisse der bisherigen Philosophie aufmerksam zu machen; und da ich eine Neue kennen gelernt habe, die diese Bedürfnisse zu befriedigen verspricht, ihn zum Studium derselben einzuladen, aufzumuntern, und vorzubereiten. Auf diese Weise entstanden die Winke über die Beschaffenheit der gegenwärtigen und zukünftigen Philosophie, die den Inhalt dieser Briefe ausmachen.

Mein Freund hat diese Winke verstanden. Sie haben ihn zu einer Kritik des Systemes vermocht, das er bisher in Ermanglung eines besseren angenommen hatte, und das noch keineswegs zur zweyten Natur seiner Vernunft geworden war. Freylich hatte er es auch weder selbst erfunden noch verbessert. Denn seitdem er über den dogmatischen Theismus selbst denkt, ist er überzeugt gewesen, daß sich derselbe vielleicht besser erörtern, aber gewiß nicht fester begründen lasse, als es schon vor ihm durch andere geschehen ist. Vielleicht würden meine Briefe ihren Zweck verfehlt haben, wenn mein Freund durch tägliche Vorlesungen über Philosophie, nach was immer für einer der bisherigen Vorstellungsarten, genöthiget gewesen wäre, während der Zeit, da er im Begriffe war, sich in einem völlig neuen Gesichtspunkte nach und nach zu orientiren, täglich zu dem Alten zurück zu kehren, aus welchem er gerade das Gegentheil zu sehen gewohnt war. Würde er in diesem Falle nicht, vielleicht ohne es selbst zu wollen, durch lautes Denken widerlegt haben, was er in stillen Betrachtungen kaum zu prüfen angefangen hatte? Hätte mein Freund irgend ein metaphysisches

System als Schriftsteller neu aufgestellt, oder auch nur neu eingekleidet, so würde ich bey Ihm zwar nichts von der gewöhnlichen Eitelkeit berühmter Männer, die durch jede Veränderung in der Vorstellungsart ihrer Zeitgenossen, die nicht durch sie selbst bewirkt wurde, zu verlieren glauben — und nur sehr weniges von der natürlichen Vaterliebe des Schriftstellers für die Frucht seines Geistes — aber vielleicht um so viel mehr von einer gewissen Stärke und Evidenz seiner vorigen Ueberzeugungen zu besorgen gehabt haben, die sich in ähnlichen Fällen aus psychologischen Gründen wohl eben so gut, als aus der Gründlichkeit des vertheidigten Systems erklären läßt. Endlich kam mir bey meinem Freunde nicht wenig zu Statten, daß er sich eben itzt in der Blüthe des männlichen Alters befindet. Nicht etwa weil im entgegen gesetzten Falle von ihm gelten würde

> Turpe putant parere minoribus, et quae
> Imberbes didicere senes perdenda fateri:

sondern weil es ihm dann vielleicht an Muth und Zeit gefehlt haben würde, sich einer Zergliederung seines Lehrgebäudes zu unterzie-

hen, bey welcher kein Stein desselben über dem andern bleiben durfte.

Da ich Briefe und kein System, Winke und keine Demonstrationen, für einen geübten Selbstdenker, und nicht, weder für einen von Vorkenntnissen entblößten Anfänger; noch auch für einen Gelehrten, der die Philosophie nur durch sein Gedächtniß kennen gelernt hat, schrieb: so durfte, ja, mußte ich sehr oft Erörterungen und Beweise weglassen, welche in jedem der entgegen gesetzten Fälle hätten gegeben werden müssen.

Bey der Durchsicht der bereits im Merkur abgedruckten Briefe habe ich durch eingeschaltete Erörterungen einigen mir bekannt gewordenen Mißverständnissen meiner Meynung abzuhelfen, und durch verdoppelte Sorgfalt für Klarheit und Präcision des Ausdruckes den künftigen vorzubeugen gesucht. Aber wenn mich ein Vertheidiger der mystischen Theologie für einen Naturalisten ausruft, unter den neuesten Feinden der Offenbarung nennt, und als einen solchen mit Spott und Ernst zurechte weiset, weil ich mich gegen den Supernaturalismus, das heißt ge-

gen ein philosophisches System erklärt habe, welches die in der Form der Vernunft gegründete Idee von der Gottheit aus übernatürlichen Erscheinungen ableitet: so gestehe ich, daß es mir schlechterdings unmöglich ist, solchen Mißdeutungen zuvor zu kommen. Noch weniger würde mich eine viel größere Deutlichkeit im Denken, und Gewalt über die Sprache, als ich zu erringen im Stande bin, gegen die Zweifel und Einwürfe derjenigen schützen, die, weil sie in meinem Buche nichts als Blößen aufsuchen, in demselben auch nichts als Blößen finden können.

Der nächstfolgende Band wird sich hauptsächlich mit den bisherigen Vorstellungsarten über Sittlichkeit, Freyheit und Instinkt, verglichen, mit den Resultaten beschäftigen, welche die kritische Philosophie über diese wichtigen Gegenstände fest setzt. Jena, den 23. April 1790.

Inhalt.

1. Brief.

2. Brief.

3. Brief.

4. Brief.

5. Brief.

Briefe

über

die Kantische Philosophie.

Erster Brief.

Der Geist unsers Zeitalters und der gegenwärtige Zustand der Wissenschaften kündigt eine allgemeine Reformation der Philosophie an.

Sie bestehen also auf Ihrer Meynung, lieber Freund, daß die verhältnißmäßige Cultur des Geistes unsrer Nation in dem protestantischen Theile abnehme, seit dem sie in dem Katholischen zunimmt? Ich könnte Sie fragen, ob Sie bey der Vergleichung, aus der Sie dieß Resultat gezogen, auf der einen Seite die wirklich größere Raschheit, die sich mit dem ersten Eifer verliert, auf der andern aber die scheinbare Langsamkeit in Anschlag gebracht haben, die sich auf eine optische Täuschung gründet, und die bey der fortschreitenden Vernunft, so wie bey der Sonne, in eben dem Verhältnisse auffallender wird, als beyde über ihren Horizont höher hinauf rücken? — Allein Sie haben, nach Ihrer Versicherung, den Gang des Geistes unter den Protestanten nur mit sich selbst verglichen, und befunden, daß er sich nicht etwa nur langsamer fort bewege, sondern wirklich zurück zu gehen im Begriffe sey.

Die vielen Thatsachen, durch welche sich Ihnen diese Erscheinung ankündiget, eröffnen in der perspektivischen Stellung, die Sie denselben in Ihrem Briefe gegeben haben, allerdings keine tröstliche Aussicht in die Zukunft; und ich gestehe Ihnen, daß ich keine Einzige darunter fand, die ich läugnen oder auch nur in Zweifel ziehen könnte. Ich enthalte mich aber auch aller Einwendungen, die ich gegen die Bedenklichkeit einiger dieser Thatsachen vorbringen könnte; weil Sie die Wahrscheinlichkeit Ihrer Meynung mehr nach der Zusammenwirkung aller, als nach der Stärke der einzelnen angegebenen Gründe beurtheilt wissen wollen. Um Ihnen zu zeigen, daß ich Sie ganz verstanden habe, will ich Ihre wesentlichsten Bemerkungen aus dem Gefolge von Thatsachen und Schlüssen, womit Sie dieselben in Ihrem Briefe begleitet haben, ausheben, und mit meinen eigenen Worten hier wiederholen.

Seit dem (meynen Sie) der freye Vernunftgebrauch in den Angelegenheiten der Religion für seine alten Vertheidiger den Reiß einer verbothenen Frucht zu verlieren anfängt, tritt an die Stelle des vorigen Eifers für die Rechte der Vernunft eine Gleichgültigkeit ein, die bereits hin und wieder in Haß und Verachtung übergeht, und sich mit einem allgemeinen Mißtrauen zu enden droht. Wer nicht schon überzeugt ist, daß die Vernunft in unsern Tagen zu weit gegangen ist, der fürchtet wenigstens, sie werde zu weit gehen, und sucht entwe-

der ihre alten willkührlichen Schranken wieder hervor, oder erfindet sich Neue. — Das ausschliessende Recht der Vernunft über den Bibelsinn zu entscheiden, dieses Recht mit dessen Anerkennung der ganze Protestantismus steht oder fällt, wird selbst von protestantischen Theologen mit einem Eifer angefochten, der nicht wenig dazu beytragen mußte, die alten Hoffnungen und Anstalten der römischen Wiedervereiniger wieder aufzuwekken. — Die Appellationen von der Vernunft an Empfindung, an gesunden Menschenverstand, an Intuitionssinn, Gottesgefühl u. s. w. werden immer lärmender und häufiger, und von jedem dieser Winkeltribunale werden Entscheidungen gegen die vollgültigsten Aussprüche der Ersteren eingeholt. — Die Wissenschaft, von welcher alle übrigen, die in das Gebieth der eigentlichen Philosophie gehören, ihre Grundsätze entlehnen, diese Hauptwissenschaft, die von jeher das eigenthümlichste und angelegenste Geschäft der Vernunft ausmachte, und durch deren Bearbeitung sich die Leibnize, die Wolfe und Baumgarten um die edelsten Vorzüge unsers Zeitalters so sehr verdient gemacht haben, mit Einem Worte, die Metaphysik wird auf eine Art vernachlässiget, die mit den Ansprüchen unsers Jahrhundertes auf den Ehrentitel des Philosophischen den seltsamsten Contrast macht. Als eine unbedeutende baufällige Verschanzung wird sie den Feinden der Religion und der Moralität Preis gegeben, gegen welche sie noch

vor kurzem als die wesentlichste Schutzwehre gebraucht wurde. Warmköpfige Schwärmer, und kaltherzige Sophisten sind gegenwärtig mehr als jemals geschäftig, durch die Trümmer dieser Wissenschaft die alten Systeme des Aberglaubens und Unglaubens neu zu unterstützen. Die Partheyen der Naturalisten und Supernaturalisten greifen immer weiter um sich; und da sie die Waffen, womit man sie sonst bekämpfte, und die man ihnen nun überlassen zu wollen scheint, immer geschickter zu gebrauchen lernen: so müssen sie, weit entfernt einander selbst aufzureiben, vielmehr durch ihren Kampf immer neue Stärke gewinnen, in der gelehrten Welt die Kräfte des menschlichen Geistes mit unnützen Streitigkeiten aufzehren, und in der Moralischen den alten Widerspruch zwischen Verstand und Herzen verewigen. Die Hoffnungen der Gutgesinnten diesen unseligen Streit durch Vermittlung der Vernunft beygelegt zu sehen, verschwinden in eben dem Verhältnisse, als eben diese Vernunft in so vielen andern Fächern des menschlichen Wissens die unerhörtesten Proben ihrer Wirksamkeit und Stärke ablegt. Sie, die man noch nie so allgemein bis auf die unbedeutendsten Kleinigkeiten herab als Schiedsrichterinn herbeygerufen hat, wird über die wichtigste Angelegenheit der Menschheit immer lauter als Friedensstörerinn angeklagt; und während ihr vorgeblicher Sieg über die alten Vorurtheile durch unbärtige Knaben mit Triumphgeschrey angekündiget wird: stehen Männer auf, und zeihen sie,

im Angesichte von Männern, des Hochverraths an der Menschheit; beweisen, daß sie das Gegentheil von dem demonstrire, was Gott offenbare, und schärfen, ohne es selbst zu wissen und zu wollen, die abgenützten Waffen des Aberglaubens und Unglaubens. — Man vergleiche unsre Akademien der Wissenschaften und Künste mit den öffentlichen und geheimen Gesellschaften, die unter allerley Namen und Vorwand an der Fortdauer unsrer Unmündigkeit arbeiten, und deren Verschiedenheit das planmäßige Ansehen hat, die Vernunft von mehrern Seiten zugleich in die Enge zu treiben; und urtheile, welche von diesen beyden so sehr entgegengesetzten Arten von Verbindungen gegenwärtig blühender und thätiger sey? Welche von beyden hat eine größere Menge von Mitgliedern, mehr Eifer bey ihren Bemühungen, und ein zahlreicheres und empfänglicheres Publikum aufzuweisen? — Zugegeben endlich, daß Pfafferey und Despotismus vielleicht noch nie so viele Ursachen gehabt haben, sich über die Vernunft zu beklagen: so hat auch eben darum die Vernunft noch nie so viel Ursache gehabt von beyden alles Schlimme zu besorgen. So lange sie durch die protestantische Reformation nur diejenigen Vorurtheile hinweg räumte, die der Freyheit der einen, und der willkührlichen Gewalt des andern im hierarchischen Systeme entgegen standen, so lange hatte sie auch nichts als das mißverstandene Interesse von beyden gegen sich. Allein so wie sie weiter geht, und Grundsätze geltend

macht, neben welchen schlechterdings keine Pfafferey und kein Despotismus bestehen kann: so ist nichts gewisser, als daß beyde alle Kräfte, die ihnen ihr alter Besitzstand verschafft, aufbiethen werden, um die Stimme ihrer Feindinn zu unterdrücken. Bald werden sie hiezu keinen andern Vorwand nöthig haben, als die immer mehr überhand nehmenden Mißbräuche, die unser schreibender Pöbel mit der Preßfreyheit und Publizität treibt, und die zuletzt auch die besser denkenden Diener der Religion und des Staates noch dahin bringen dürften, die bekannten Gegenmittel, welche die Freyheit zugleich mit der Zügellosigkeit aufheben, für das kleinere Uebel anzusehen.

Sie haben mich dringend aufgefordert, Ihnen meine Meynung über die wahrscheinliche Folge aller dieser Erscheinungen zusammen genommen zu schreiben. Wenn ich Ihnen nun gestehe, daß diese Meynung gerade das Gegentheil von der Ihrigen ist, so weiß ich, daß ich für Sie etwas sehr paradoxes behaupte. Ich weiß aber auch, daß ich Ihr Herz schon vorläufig auf meiner Seite habe, und hoffe daher um so viel eher auch mit Ihrem Kopfe einig zu werden.

Ihr Brief hat das Gedränge, in welchem sich gegenwärtig die Angelegenheiten der Vernunft in Rücksicht auf die Religion unter uns befinden, treffend genug geschildert; und so sehr auch die einzelnen Züge Ihres Gemähldes in der Skizze, die ich

davon ausgezogen habe, an Bestimmtheit verlieren mußten: so glaube ich doch, daß jeder aufmerksamere Beobachter unsers Zeitalters sowohl die neueren hieher gehörigen Begebenheiten samt ihren Helden, als auch manche seiner eigenen Bemerkungen darüber, selbst noch in dieser Skizze wieder finden werde. Jede der einzelnen Erscheinungen, die in derselben vorkommen, würde mir, an und für sich betrachtet, mehr oder weniger bange machen; jede verdient die Aufmerksamkeit aller Menschenfreunde, und die Meisten davon haben diese Aufmerksamkeit bereits auf sich gezogen. Allein, wenn ich sie insgesamt in ihrem Zusammenhange untereinander, und mit ihren Ursachen und Veranlassungen betrachte, sehe ich mich genöthiget, sie für zuverlässige Vorbothen einer der weit aussehendsten und wohlthätigsten Revolutionen anzusehen, die sich je in der gelehrten und moralischen Welt zugleich zugetragen haben.

Da die Ursachen und Veranlassungen jener Erscheinungen keineswegs auf dem Gebiethe der Theologie allein liegen, so werde ich freylich etwas weit ausholen müssen, um meine Ueberzeugung gegen die Ihrige zu rechtfertigen. Ich werde die von Ihnen angeführten sogenannten Zeichen unsrer Zeit, die alle in so ferne in Eine Klasse gehören als sie Religion betreffen, mit andern Erscheinungen zu vergleichen haben, die mit eben so vielem Rechte Zeichen unsrer Zeit heissen können, aber freylich in an-

dere Klassen gehören; mit einem Worte, ich werde Ihre Schilderung des Zustandes unsrer Aufklärung in Religionssachen mit einem Gemählde erwiedern müssen, das keinen weniger umfassenden Gegenstand hat als — den Geist unsres Zeitalters. Lassen Sie uns vor allen Dingen über die Bedeutung einig werden, in welcher ich diesen so vieldeutigen und so sehr gemißbrauchten Ausdruck im Folgenden angenommen wünsche.

Durch eine sehr natürliche Vorstellungsart — von der selbst unsre berühmtesten Philosophen unter sich noch lange nicht einig sind, ob sie dieselbe für bloße Täuschung der Sinnlichkeit zu erklären hätten oder nicht? — ist die Stelle, die man gewöhnlich seinem Ich anweiset, keine geringere, als der Mittelpunkt des Universums. Daher kömmt es, daß die Maximen und Vorurtheile desjenigen Gewerbes oder Standes, zu welchem ein respektives Ich gehört, und der den nächsten Kreis um jenen Mittelpunkt beschreibt, sehr oft der Geist unsers Zeitalters genannt werden. Der Gelehrte von Profession belegt gemeiniglich die herrschenden Meynnngen über den Gegenstand seines Faches, und der Bürger der großen und feinen Welt den Geschmack und Ton seiner Cotterie mit jenem vielbedeutenden Namen. Selten gelingt es dem ersteren sein System von seinen Zunftgenossen angenommen zu wissen, von denen er entweder den größeren oder den besseren

Theil gegen sich hat; während der letztere in seiner Ueberzeugung, daß Er den Ton in seinen Cirkeln aufrecht erhalte, wo nicht gar angegeben habe, kaum zu widerlegen seyn würde. Woraus sich denn so ziemlich begreifen läßt, warum dieser gemeiniglich den esprit de son tems eben so aufgeklärt und liebenswürdig, als jener den genius saeculi verkehrt und abscheulich findet. Ich suche den Geist unsrer Nation in der Seele derselben auf, die freylich in einem gewissen Sinne durch den ganzen Körper verbreitet ist, aber ihren eigentlichen Sitz nur in derjenigen Klasse von Köpfen hat, welche vorzugsweise die Denkende heißt, und die folglich ihre Denkkraft weder durch einseitige Beschäftigung ihres Gedächtnisses abzustumpfen, noch durch Träume ihre Phantasie in einem ewigen Schlummer zu unterhalten, oder höchstens durch Spiele des Witzes zu wecken gewohnt ist. Ihnen, lieber Freund, der Sie den wahren Werth von Nationen, so wie von einzelnen Menschen nach der Beschaffenheit und dem Grade ihrer lebendigen Kräfte zu schätzen gewohnt sind, Ihnen kann es unmöglich gleichgültig seyn auf einen Gesichtspunkt aufmerksam gemacht zu werden, aus welchem sich die Denkkraft unserer Nation in ihrer angestrengtesten Thätigkeit, ihren eigenthümlichsten Aeußerungen, und ihren mannigfaltigsten Beschäftigungen mit einem Blicke überschauen läßt. Vielleicht dürfte Ihnen mein Versnch, einen solchen Gesichtspunkt ausfindig zu machen, insbesondere auch als ein Wort zu seiner Zeit

nicht ganz unwillkommen seyn. Wir beginnen das letzte Jahrzehend eines Jahrhundertes, das wir keinesweges blos darum, weil es das Unsrige ist, für äußerst merkwürdig halten, und das vorzüglich für Teutschland in keiner andern Rücksicht so merkwürdig ist, als durch die höhere Kultur des teutschen Geistes, durch die beträchtlichen Fortschritte, die unsre Nation auf allen Feldern der Wissenschaften und Künste gethan, und durch den wichtigen Rang, zu dem sie sich unter ihren früher kultivirten Schwestern empor geschwungen hat. Ob und in wie ferne sie denselben behaupten; ob sie wie jede ihrer Schwestern auf einer gewissen Stufe stehen bleiben; oder höher hinauf bis zur Würde der Schule des übrigen Europas steigen werde, muß hauptsächlich in diesem Jahrzehende entschieden werden. Daß diese Entscheidung wirklich in dieser Periode erfolgen müsse, und wie sie vermuthlich ausfallen dürfte, kann sich nur allein (aber muß sich auch gewiß) aus einer allgemeinen Uebersicht der Phänomene ergeben, welche den gegenwärtigen Zustand unsrer denkenden Kräfte im Ganzen genommen bezeichnen.

Das auffallendste und eigenthümlichste Merkmal von dem Geiste unsers Zeitalters ist eine Erschütterung aller bisher bekannten Systeme, Theorien und Vorstellungsarten, von deren Umfang und Tiefe die Geschichte des menschlichen Geistes kein Beyspiel aufzuweisen hat. Auf dieses Merkmal lässen sich die verschiedensten, selbst die

einander widersprechenden Zeichen unsrer Zeit zurück führen, welche samt und sonders ein mehr als jemals reges Bestreben ankündigen, auf der einen Seite allenthalben neue Formen aufzustellen, auf der Andern jede Alte zu unterstützen. Ob das Alte durch das Neue oder dieses durch jenes endlich verdrängt werden; ob und was die Menschheit in jedem Falle dabey gewinnen dürfte? wagt der unpartheyische Selbstdenker gemeiniglich um so weniger zu entscheiden, da er weder die alten Formen so ganz unbrauchbar, noch die Neuen so ganz befriedigend findet, als sie von den Eiferern auf beyden Partheyen ausgerufen werden, die ihrer unbedingten Anhänglichkeit am Alten oder Neuen, und ihren schwärmerischen Hoffnungen oder Besorgnissen zufolge aus dem Geiste unsers Zeitalters der Menschheit Glück oder Unglück weissagen.

Gleichwohl kann sich der Selbstdenker am wenigsten der Frage erwehren: Woher diese merkwürdige Erschütterung entstanden sey, und was aus ihr entstehen müsse? Eine befriedigende Antwort dieser Frage setzt eine Untersuchung voraus, die sich über den beschränkten Gesichtskreis einzelner Fächer erhebt, die Denkkraft durch die vornehmsten Felder ihrer Wirksamkeit verfolgt, die merkwürdigsten Begebenheiten aus jedem derselben aushebt, und alle unter einen Gesichtspunkt stellt, der von den Gesichtspunkten der Lobredner und Tadler unsers Zeitalters gleich weit entfernt ist. Der Pedant beurtheilt die Fortschritte des menschlichen Geistes

nach seinem Begriffe von dem jeweiligen Zustande des einzelnen Faches, das er bearbeitet, und das eben darum in seinen Augen das Wichtigste aus allen ist. Er wünscht der Menschheit Glück, oder er bedauert sie; je nachdem er glaubt, daß dasjenige, was er für Theologie, Jurisprudenz, Staatskunst, Kriegswissenschaft, Philosophie u. s. w. hält, in Aufnahme oder in Verfall gerathe. Woher sollte er auch wissen, daß sich selbst der wahre Zustand seines Faches nur aus dem Verhältnisse desselben zum Zustande des menschlichen Geistes und seiner Bedürfnisse; so wie der ganze Werth des Faches selbst nur aus dessen Verhältnisse zur eigentlichen Bestimmung des Menschen (die aber dabey weder angeblich vorausgesetzt, noch dunkel geahndet, sondern erkannt seyn muß), richtig beurtheilen lasse? —

Die Erschütterung, von der hier die Rede ist, äußert sich nicht etwa an dem Zustande der Wissenschaften allein, sondern an allem worauf Denkkraft Einfluß hat, und steht allenthalben mit der Größe dieses Einflusses im geraden Verhältnisse. Sie erstreckt sich so weit als die europäische Cultur, nur mit dem Unterschiede, daß sie hier in kaum merklichen Schwingungen, dort in gewaltsamen Umwälzungen erscheint. In diesem ihrem ganzen Umfange wird sie einst in der Geschichte des menschlichen Geistes ein Hauptgemählde abgeben, bey welchem unsre Enkel mit Bewunderung verweilen werden. Aber dem Blicke eines Zeitgenossen liegt dieser unge-

heure Schauplatz mannigfaltiger theils blendender, theils unvollendeter Ereignisse viel zu nahe, als daß er die einzelnen Theile in ihrer eigentlichen Beziehung zum großen Ganzen aufzufassen vermöchte. Der wirkliche Antheil, den die Denkkraft an den Ursachen einer Begebenheit hat, und der allein den mehr oder weniger bedeutenden Platz bestimmen muß, den eine Begebenheit in jenem Gemählde einzunehmen hat, läßt sich erst dann von der fremden Einwirkung äußerer Umstände absondern, wenn die Begebenheit selbst völlig reif ist, und durch ihre Wirkungen ihren bestimmten Charakter für die Weltgeschichte erhalten hat. Dann nimmt manche stille kaum bemerkte Veränderung, die das Gepräge der Selbstthätigkeit unsers Geistes trägt, eine Folge besserer Einsichten war, und bessere Einsichten verbreitet und fortpflanzt, ihren Rang weit über glänzenden und angestaunten Revolutionen ein, bey welchen Ein Zufall baufällige Staatsverfassungen umstößt, und ein zweyter die Trümmer nach seinem Eigensinne wieder zusammen fügt. Dann läßt es sich erst mit Bestimmtheit angeben, ob und in wie ferne höhere Erkenntniß der menschlichen Rechte und Pflichten bald Ursache bald Wirkung derjenigen Ereignisse war, die man schon itzt theils im guten, theils im schlimmen Sinne Erscheinungen der Aufklärung zu nennen gewohnt ist. Dann erst wird es sich zeigen lassen: ob und in wie ferne die Aufhebung der Jesuiten, die Verminderung der Mönche, und das verfallene Ansehen des Mönchthums in meh-

reren katholischen Staaten, die Beschränkung des Ansehens, der Gewalt und der Einkünfte des römischen Bischofes beynahe in der ganzen katholischen Welt, die Toleranz, Preßfreyheit und Publicität in der österreichischen Monarchie, die hin und wieder abgeschaffte Todesstrafe, aufgehobene Leibeigenschaft, eingeschränkten Frohndienste, die nordamerikanische, französische, niederländische Revolutionen u. s. w. als Wirkungen einer und ebenderselben Ursache zusammen gehören, oder nicht.

Etwas bestimmteres läßt sich schon itzt über die gegenwärtige Erschütterung der Vorstellungsarten in unserem teutschen Vaterlande sagen; nicht nur weil man das Ganze derselben wegen des beschränkteren Schauplatzes leichter überschauen kann: sondern auch weil sie sich hier vorzüglich auf den Feldern der Wissenschaften äußert, wo ihr Entstehungsgrund aus der Denkkraft, durch welchen sie im strengsten Sinn ein Phänomen des Geistes ist, weniger zweydeutig seyn kann. Teutschland ist unter allen übrigen europäischen Staaten am meisten zu Revolutionen des Geistes, am wenigsten zu Politischen aufgelegt. Durch seine glückliche Constitution sind wir mehr als jede andere große Nation gegen die verderblichste aller Krankheiten eines Staatskörpers gesichert, die in dem allzu großen Reichthum der kleinern, und der allzu großen Armuth der größern Anzahl der Bürger besteht. Kein Uebermaaß an

Glücks-

Glücksgütern reizt die Herrschsucht der Großen — kein Uebermaaß des Elends zwingt das Volk zum Aufruhr; und die Denkkraft der Nation im Ganzen genommen, ist von beyden dieser entgegen gesetzten Uebel ungelähmt geblieben. Keine Hauptstadt beschleunigt und schwächt als Treibhaus die Früchte unsers Geistes, die in der Luft der Freyheit sich selbst überlassen, langsamer aber kräftiger gedeihen. Wir werden freylich nie ein goldenes Zeitalter unserer Litteratur, wie Italien unter Leo X. Frankreich unter Ludwig XIV. England unter der Königin Anna, erleben, aber auch keines je zu überleben haben. Unsre Fortschritte sind um so beträchtlicher, je weniger sie Aufsehen machen. Nicht nur unsere Nachbarn, von denen wir verkannt zu werden gewohnt sind, wir selbst bemerken es kaum, daß die Wissenschaften im Ganzen genommen bey keiner Nation in dem Umfange, mit dem Eifer, und dem glücklichen Erfolge bearbeitet worden sind, als gegenwärtig unter uns. Dieß kann freylich um so weniger in die Augen fallen, da bey uns alle Felder der Wissenschaften ohne Ausnahme ungefähr mit gleichem Fleiße angebaut werden, da eben dadurch das Verhältniß einer jeden Wissenschaft zu den übrigen immer sichtbarer wird, und folglich auch die Strenge der Forderungen zunimmt, die man an den Bearbeiter einer jeden zu machen gelernt hat. Kaum hat der Eine etwas sehr beträchtliches geleistet, als ein andrer hervortritt, der auf das viel beträchtlichere, was noch zu leisten übrig ist, aufmerk-

sam macht. Wir haben in keinem einzigen Fache ein herrschendes System, dem der allgemeine Beyfall den Stempel der wirklichen oder eingebildeten Vollendung aufgedrückt hätte. Allenthalben werden alte Vorstellungsarten in Anspruch genommen und vertheidigt, neue aufgestellt und bekämpft. Hier werden wesentliche Mängel an einem bisher beliebten Lehrgebäude aufgedeckt, das man vergebens durch ein ganz neues verdrängt wissen will, weil dort schon ein anderer die verkannten Vorzüge des alten beleuchtet hat, die in dem neuen vermißt werden. Mit den neuen Berichtigungen und Entdeckungen vervielfältigen sich die neuen einander entgegen gesetzten Theorien, wovon jede vergebens als ganz unhaltbar angefochten, und vergebens als allgemeingültig vertheidigt wird. Keine kann ihre Ansprüche, das ganze Problem der Wissenschaft aufgelöset zu haben, durchsetzen, eben so wenig als sie von ihren Gegnern überführt werden kann, keine brauchbaren Data zu jener Auflösung geliefert zu haben.

Bey aller dieser Unentschiedenheit im gegenwärtigen Zustande unsrer Wissenschaften ist gleichwohl der Einfluß derselben auf die übrigen menschlichen Angelegenheiten, und zumal auf die Grundsätze der Regenten vielleicht nie so sichtbar gewesen. Dieser Einfluß ist um so weniger zweydeutig, je mehr auch an ihm das Schwanken zwischen dem Alten und Neuen, das Gepräg des Zustandes unsrer

wissenschaftlichen Kultur, in die Augen fällt. Der eine Fürst, der mit philosophischem Blicke an der positiven Theologie, die der herrschenden Religion seines Volks zum Grunde liegt, Fehler entdeckt hat, deren Ungereimtheit und Schädlichkeit selbst von den berühmtesten Theologen seines Landes anerkannt ist, giebt diese Theologie der öffentlichen Prüfung preis. Ein anderer hingegen, der sie mehr mit dem Auge des Staatsmannes betrachtet, und überdieß die Philosophen seiner Nation über die Unentbehrlichkeit der positiven und Unzulänglichkeit der natürlichen Religion im Streit begriffen weiß, nimmt das alte Lehrgebäude der Volksreligion gegen alle öffentlichen Angriffe in Schutz. Das Licht, das über die Felder der Regierungskunst, Staatsökonomie u. s. w. seit kurzem verbreitet ist, dringt bis zum Throne, und klärt den Regenten über wesentliche Mängel in der Regierungsform und Verwaltung der Angelegenheiten seines Landes auf. Er schafft die alte Konstitution ab, und ersetzt sie durch eine neue ohne und sogar gegen den Willen der Nation, und glaubt dadurch nicht nur den Rechten dieser letztern nicht zu nahe getreten, sondern nichts als seine Pflicht gethan zu haben; indem er den Vortheil des Staates, den er besser als seine unzufriedenen Unterthanen zu verstehen glaubt, für den obersten Bestimmungsgrund seiner Regentenpflicht hält. Würde er, vorausgesetzt, daß er es wirklich mit seinem Volke gut meyne, wohl so gehandelt, oder auch nur so gedacht haben, wenn ihm eine all=

gemeine Ueberzeugung entgegen gestanden hätte; oder wenn auch nur die gelehrten Kenner des Rechtes über die unverlierbaren Rechte der Menschheit, und über den Grundsatz einig wären, „daß diese „Rechte keineswegs durch den Nutzen (den allge„meinen so wenig als den besondern) bestimmt wer„den können, und daß die Rücksicht auf den Nutzen „nur erst dann gelten dürfe, wenn das Recht vor„her entschieden ist?“ Wenn hier der eine Regent die Leibeigenschaft der Bauern aufhebt, während er seine Unterthanen überhaupt als ein angeerbtes Eigenthum betrachtet, und behandelt; wenn dort ein andrer die Menschheit durch Abschaffung der Folter und der Todesstrafen ehren will, während er sie durch ganz willkührliche, launenhafte, und unmenschliche Ahndungen der Verbrechen zum Vieh herabwürdigt; wenn dort ein dritter das angeborne Recht seiner Unterthanen, zu glauben was sie glauben können, anerkennt, während er eben dieses Recht für ein Geschenk seiner Gnade, und den Genuß desselben für eine bloße Duldung erklärt, die er im Namen der alleinseligmachenden Meynung den nichtseligmachenden Meynungen angedeihen läßt; wenn ein vierter unter dem Namen der Preßfreyheit jedermann das Recht einräumet, seine Ueberzeugungen nach bestem Wissen und Gewissen andern mitzutheilen, während er die Bekanntmachung derjenigen Ueberzeugungen, die den symbolischen Büchern widersprechen, als Preßfrechheit aufs strengste geahndet wissen will (und

so weiter): so würde man allen diesen Regenten eben so Unrecht thun, wenn man die zweyte Hälfte ihres widersprechenden Betragens einer blinden Anhänglichkeit am alten Herkommen, als wenn man die erste Hälfte einer bloßen Neuerungssucht zuschreiben, und nicht zugeben wollte, daß sie für die eine so wohl als die andere Verfügung Entscheidungen gleich berühmter Schriftsteller anführen könnten, und daß sie ganz im Geiste ihres Zeitalters, in wie ferne derselbe sogar durch den Zustand der Wissenschaften bestimmt wird, gehandelt haben.

So weit sich auch die Erschütterung alter und neuer Vorstellungsarten, welche diesen Geist charakterisirt, über das Gebieth des menschlichen Wissens ausbreitet: so wenig ist sie auf den einzelnen Feldern dieses Gebiethes gleich merklich. Das Gesetz, nach welchem sie zu- und abnimmt, läßt sich durch den größeren oder kleineren Antheil bestimmen, den diejenige Fähigkeit der Denkkraft, welche Vernunft heißt, an dem Inhalt und der Form einer Wissenschaft hat. Wer diesen Antheil nicht bestimmt genug kennt, der darf sich nur von dem zunehmenden Lärmen, und den dichter werdenden Staubwolken leiten lassen, und er wird bald überzeugt werden, daß der Mittelpunkt der Erschütterung innerhalb des Bezirkes der Metaphysik gelegen, und die jenseitige Gränze derselben durch die Felder der Mathematik, der Naturwissenschaft und Naturbeschreibung bestimmt sey.

Diejenige Wissenschaft, die ihrer Definition zufolge als der Inbegriff der ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß, als das System der allgemeinsten Prädikate der Dinge überhaupt, als die Wissenschaft der Principien alles menschlichen Wissens, den Rang über allen andern einnehmen müßte, ist gegenwärtig so sehr erschüttert, daß ihr nicht nur dieser Rang, sondern sogar der Namen einer Wissenschaft streitig gemacht wird. Und dieß begegnet ihr nicht nur etwa von den kritischen oder so genannten Kantischen Philosophen allein (den Anhängern einer neuen Art zu philosophiren, die bisher nur sehr wenigen Eingang gefunden hat, und von den berühmtesten Philosophen unsrer Zeit widerlegt wird), sondern sogar von zwey Partheyen aus den vieren, auf welche sich alle bisherigen Vorstellungsarten der Philosophie zurück führen lassen. Der dogmatische Skeptiker bestreitet die Gültigkeit der Beziehung metaphysischer Prädikate auf wirkliche Gegenstände überhaupt; der Supernaturalist will sie nur auf die Sinnenwelt, oder, wie er sich lieber ausdrückt, auf natürliche Gegenstände eingeschränkt, und ihre Anwendbarkeit auf Uebernatürliche von der Offenbarung abgeleitet wissen; beyde sind darüber einig, daß Metaphysik die grundloseste Anmaßung der ihre Kräfte verkennenden Vernunft sey. Was ihr die beyden andern Partheyen (die Materialistische und Spiritualistische) dadurch einräumen, daß sie ihr den Rang einer wahren Wis-

senschaft zuerkennen, rauben sie ihr dadurch wieder, daß sie diese Wissenschaft zur gemeinschaftlichen Grundlage ihrer im geraden Widerspruche stehenden Lehrgebäude machen, und indem sie aus einer und ebenderselben Ontologie Materialismus und Spiritualismus, Deismus und Atheismus, Fatalismus und Determinismus, wenigstens in den Augen unpartheyischer Zuschauer mit gleicher Geschicklichkeit demonstriren, den wissenschaftlichen Charakter dieser Ontologie in ein sehr zweydeutiges Licht setzen. Die eine dieser Partheyen bestehet größtentheils aus den öffentlichen Lehrern der Philosophie; aus denjenigen, welche die Wissenschaft als bürgerliches Gewerbe treiben, und die, weil sie auf den Vortrag der Grundwahrheiten der Religion und der Moralität in Eid und Pflicht genommen sind, nicht selten dafür halten, daß sich ihre Verpflichtung bis auf die in ihrer Innung alt hergebrachte Form des Vortrags erstrecke. Diese erklären die Metaphysik ihrer materialistischen, fatalistischen und atheistischen Gegner für seicht, längst widerlegt, und des Namens einer Wissenschaft unwürdig, den sie nur derjenigen Auslegung der metaphysischen Formeln zugestehen, aus welchen sich ihrer Meynung nach die Grundwahrheiten der Religion und Moral demonstriren lassen. Allein so zahlreich und zum Theil auch so geschickt die Köpfe gewesen sind, die sich auf unsern vielen Universitäten und außer denselben mit der Bearbeitung einer solchen metaphysischen Wissenschaft beschäftiget

haben; so sehr sie auch unter sich über das wirkliche Daseyn derselben einig sind; so fest auch jeder von ihnen überzeugt ist, sie in seinem Compendium aufgestellt zu haben: so wenig hat doch auch nur Einer dieser Männer bisher eine Metaphysik geliefert, die, ich will nicht sagen die Prüfung der andern Partheyen ausgehalten, sondern auch nur die Forderungen seiner eigenen Parthey befriediget hätte. Keine unter allen besteht, wie man doch von der Wissenschaft der ersten Erkenntnißgründe zu erwarten berechtiget wäre, aus Hauptsätzen, über welche auch nur die Professoren selbst einig wären; jede derselben ist in mehr als einer ihrer wesentlichsten Behauptungen selbst in metaphysischen Compendien widerlegt. Weit gefehlt, daß die Besitzer und Pfleger dieser Wissenschaft auch nur über den ersten Grundsatz derselben unter sich gleich dächten; so ist in manchem berühmten und beliebten Lehrbuche nicht einmal die Rede von dieser wesentlichsten Bedingung jeder Wissenschaft. In andern beraubt man nach dem alten Herkommen die Logik ihres ersten Grundsatzes, *) und stattet damit seine Metaphysik aus. In anderen endlich verwechselt man Grundsatz mit Grund, und weiset die nach dem letzten denkbaren Grunde der metaphysischen Prädikate neugierigen Leser bald an die Erfahrung, bald an ein angebohrnes System einiger Wahrheiten an. In eben dem Verhältnisse, als

*) Durch den Mißbrauch des mißverstandenen Satzes des Widerspruches.

man damit beschäftiget ist, Botanik, Mineralogie, Chemie zu Systemen zu erheben, läßt man die Metaphysik zum Aggregate unzusammenhängender, vieldeutiger Formeln herab sinken, bey welchen das was zu erweisen war, als allgemein angenommen vorausgesetzt, und das was keines Beweises bedurfte, erwiesen wird. Der eine giebt sich die Miene, und macht sich kein kleines Verdienst daraus, das System seiner Metaphysik, das er selbst nur aus einer dunkeln Ahndung kennt, unter der rhapsodischen Außenseite versteckt zu haben; während der andere mit dem Kraftgenius in der Dichtkunst alle Regel, und käme sie auch von seiner eigenen Vernunft, als Fessel des Geistes verabscheut, und allem Systeme überhaupt Hohn spricht. Da ein metaphysischer Satz nur durch seinen Zusammenhang mit allgemeingültigen Erkenntnißgründen Wahrheit, und durch seine jedermann mögliche Zurückführung auf ein allgemeingeltendes Princip allgemeine Evidenz haben kann: so begreift es sich leicht, daß unsre populären Metaphysiker auf Universitäten durch eben die so genannte liberale Form, durch welche sie der Wissenschaft allgemeineren Eingang zu verschaffen wähnen, derselben, so viel an ihnen liegt, gewissen Untergang zubereiten. Dieser Erfolg wird durch die neueren und besten Schriften derjenigen Selbstdenker beschleuniget, die, da sie metaphysische Gegenstände mit einem von allem Zwang des akademischen Berufes freyen Geiste, mit großem Scharfsinne und beredter Darstellung behan-

delten, der Metaphysik aufhelfen zu müssen scheinen. Da diese Männer, ohne es selbst zu wissen und zu wollen, in eben dem Verhältnisse, als sie sich von Einer der vier bisher unvermeidlichen philosophischen Partheyen entfernen, sich um so enger an eine andere, und zwar gemeiniglich an die entgegen gesetzte, anschließen, oder sich gar an die Spitze derselben stellen; da derjenige, der dem Spiritualismus ausweichen will, dem Materialismus (der gegenwärtig unter der konsequenten Vorstellungsart des Spinoza am meisten gefällt) das Wort redet; da der Bekämpfer des Materialismus und Spiritualismus über einem gereinigten Supernaturalismus brütet, und ein anderer, der bey allen diesen Philosophemen keine befriedigende Auskunft findet, den Knoten durch dogmatischen Skepticismus zerhaut: so richtet jeder dieser Schriftsteller in eben dem Verhältnisse, als er die großen Fragen über Gott, Freyheit und Unsterblichkeit, und über die Rechte und Pflichten der Menschheit in ein originelleres Licht setzt, auf dem Gebiethe der Ontologie eine desto größere Verwirrung an. Je mehr er selbst denkt, desto mehr nimmt er die von allen Sekten gebrauchten metaphysischen Formeln in Bedeutungen, die sich von allen bisher bekannten um so schärfer unterscheiden, bestreitet er die nicht allgemeinen, und z. B. nur von den Universitätsphilosophen angenommenen Formeln mit desto auffallenderen Gründen, untergräbt er die Principien, verrückt er den Gesichtspunkt, und schwächt er das Ansehen der Wissenschaft der ersten Erkenntnißgründe.

Sollte es sich nicht aus diesen Umständen ziemlich befriedigend erklären lassen, wie es zugehe, daß selbst unter den eigentlich philosophischen Köpfen die Anzahl derjenigen immer mehr und mehr zunimmt, welche das Studium der Metaphysik laut und öffentlich für unnütz, ja sogar für verderblich erklären? Und würde man daher nicht unserm Zeitalter zu nahe treten, wenn man dieses Phänomen aus einer demselben eigenthümlichen Seichtigkeit des Geistes erklären wollte, ohne zu bedenken, ob nicht eben diese Seichtigkeit, dort, wo sie wirklich Statt findet, zum Theil eine Folge des Zustandes sey, in welchem sich die Wissenschaft, welche die Grundlage aller übrigen ausmachen soll, befindet? Es wird sich durch die fortgesetzte Beleuchtung der gegenwärtigen Erschütterung auf den übrigen Feldern der Wissenschaften ergeben, daß das Bedürfniß einer Hauptwissenschaft, von welcher alle übrigen feste theils leitende, theils gründende Principien zu erwarten hätten, sie heiße übrigens Metaphysik oder nicht, nie so allgemein und so dringend gewesen sey als gegenwärtig; und daß folglich die Verachtung, welche die Metaphysik erfährt, eine Folge der unerfüllten Erwartungen sey, welche diese Wissenschaft zu allen Zeiten durch ihre großen Verheißungen erregt hat, und die nie so allgemein in die Augen fielen, als eine geraume Zeit her, da sich die Selbstdenker von allen Seiten genöthiget sahen, die Metaphysik mehr als je beym Worte zu nehmen.

Die übrigen Felder der Wissenschaften werden in eben dem Verhältnisse mehr oder weniger erschüttert, je mehr oder weniger ihr Gebieth von der eigentlichen Metaphysik entlegen ist, und dürften in dieser Rücksicht ungefähr in folgender Ordnung auf einander folgen: rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie, Philosophie der Religion (Wissenschaft des Grundes unsrer Erwartungen für ein zukünftiges Leben); Geschmackslehre, Moral, Naturrecht, positive Jurisprudenz und Theologie, und endlich Geschichte in der engsten Bedeutung des Wortes. Die drey ersten welche unmittelbar mit der Metaphysik zusammen hängen, und gewöhnlich sogar für Bestandtheile derselben gelten, theilen mit ihr Namen und Schicksal; während die Geschichte den ruhigeren Besitz, und die weniger angefochtene Erweiterung und Verbesserung ihres weitläuftigen Gebiethes ihrer Entfernung von dem Mittelpunkte der Erschütterung verdankt. Der Erfolg der neueren Versuche, positive Theologie und Jurisprudenz zu reformiren, war in eben dem Verhältnisse glücklicher, als die Reformatoren dieser Wissenschaft von der Nachbarschaft derselben mit der Geschichte besseren Gebrauch zu machen gelernt hatten. So wie hingegen alle Versuche der besten Köpfe, über die ersten Grundsätze der Moral und des Naturrechtes unter sich einig zu werden, gänzlich mißlungen sind, indem bey der Entwickelung der Begriffe, welche von diesem Grundsatz vorausgesetzt werden, die angränzende Metaphysik nicht zu ver-

meiden war. Da man endlich bey der Gründung der Philosophie des Geschmackes und der Religion zwischen den Datis der Erfahrung und den metaphysischen Notionen hin und wieder schwankt, so ist man bis jetzt noch nicht einmal über die Frage einverstanden: ob eine oberste Regel des Geschmacks, und ein erstes Princip für die Grundwahrheiten der Religion auch nur unter die denkbaren Probleme gehören oder nicht?

Unter diesen Umständen steigt das Ansehen der Geschichte in eben dem Verhältnisse, als das Ansehen der Metaphysik sinkt, die man jener nie so scharf in Rücksicht nicht nur auf ihre Objekte, sondern auch auf Zuverlässigkeit, Brauchbarkeit und Einfluß entgegen gesetzt hat. Philosophen von Profession setzen die Geschichte auf den Thron der ehemaligen Königin aller Wissenschaften, und huldigen ihr auch im Namen der Philosophie, als der eigentlichen Wissenschaft der ersten Erkenntnißgründe alles menschlichen Wissens. „Die Natur, sagen sie, die immer dieselbe bleibt, und immer mit sich selbst einig ist, während die Metaphysik von jedem Selbstdenker eine neue Form erhält, und unaufhörlich durch ihre Sachwalter im Streit begriffen ist, die Natur ist die Wahrheit, die sich eben so wenig der reinen Vernunft des Metaphysikers, als der rohen Sinnlichkeit des gedankenlosen Wilden offenbaret. Sie spricht laut und allgemeinverständlich durch die Stimme der Geschichte, durch welche sie

den gesunden Menschenverstand aus den leeren Lufträumen der Spekulation auf den Schauplatz der wirklichen Welt zurück ruft, wo sie ihre Gesetze, welche allein allgemeingeltende Principien heißen können, an ihren Werken und Handlungen enthüllt."

So einhellig aber unsre empirischen Philosophen auf Natur und Geschichte verweisen, von was immer für einem der Menschheit wichtigen Probleme auch die Rede seyn mag: so wenig können sie unter sich einig werden, wenn sie die Frage: Was sie denn aber unter Natur verstünden, und auf welchem Felde der Geschichte die Data einer solchen Aufgabe gelegen wären? beantworten sollen; das heißt, wenn sie dieser Frage weder durch eine geschickte Wendung ausweichen, noch dieselbe, wie meistens der Fall ist, als eine metaphysische Grübeley von der Hand weisen können. Nur wenige unter den Vielen, welche die Worte Natur und Geschichte so oft im Munde führen, haben sich über den Sinn dieser Worte zur Rechenschaft gezogen. Sie finden dieß um so überflüssiger, je geläufiger ihnen die Worte geworden sind, deren Vieldeutigkeit für jeden, der Gedächtniß und Einbildungskraft mehr als die Vernunft zu beschäftigen gewohnt ist, so viele Bequemlichkeit hat. Wer über ein unmäßiges Aufsuchen und Anhäufen der Materialien des Denkens das Denken selbst verlernt hat, der hält sich in Rücksicht auf diejenigen Gründe der Erschei-

nungen, die er unter seinen gesammelten Materialien durch keinen seiner fünf Sinne heraus bringen kann, unmittelbar an die Natur, oder vielmehr an seinen unbestimmten Begriff von derselben, der immer weit und dunkel genug ist, um jede Ungereimtheit, die man in seinen Umfang zusammen drängen will, aufzunehmen und zu verbergen. Welch ein Unterschied zwischen den Gegenständen und Wissenschaften, die der Empiriker unter den Benennungen von Natur und Geschichte durch einander wirft! zwischen den Aufschlüssen, welche die so genannte Naturgeschichte durch Beschreibungen der Mineralien, Pflanzen und Thiere giebt, und die durch die künstlichen Erfahrungen der Anatomie und Chemie von Zeit zu Zeit beträchtlich vermehrt werden, zwischen den Aufschlüssen, welche die Anthropologie über den Menschen als Naturerscheinung aufstellt, sie mag ihn in der beobachtenden Seelenlehre als Erscheinung des inneren — oder in der Physiologie als Erscheinung des äußeren Sinnes betrachten, und zwischen den Aufschlüssen, welche die Wissenschaft, die man durch das Wort Geschichte, wenn dasselbe ohne Zusatz gebraucht wird, insgemein bezeichnet, über den Menschen in Rücksicht auf die bürgerliche und moralische Kultur desselben bisher geliefert hat! Der Unterschied zwischen den bisherigen Fortschritten der Geschichte in der letztern Bedeutung des Wortes, und der Geschichte in wie ferne sie Naturgeschichte und Anthropologie unter sich begreift, ist nicht geringer als die Verschieden-

heit zwischen den beyden Bedeutungen des Wortes, die unsre Empiriker gewöhnlich vermengen, wenn sie der Zuverlässigkeit der Geschichte als Grundlage der Philosophie ihre Lobreden halten. Während die Mineralogie, Botanik, Zoologie, Anatomie, Chemie, Physiologie, und empirische Psychologie unangefochten immer neue Ausbeuten erhalten, und als sicheren Gewinn in den Schatz des menschlichen Wissens abliefern; ist noch keine einzige derjenigen Entscheidungen über die großen Fragen von den Rechten und Pflichten der Menschen in diesem, und den Grund ihrer Erwartung in einem zukünftigen Leben, welche die Gegner der Metaphysik in der Geschichte gefunden haben wollen, auch nicht einmal von ihnen selbst allgemein angenommen worden. Bedenkt man noch außerdem, wie wenig die historische Kritik über den Werth sowohl der rohen als der schon bearbeiteten Materialien der eigentlichen Geschichte, über die Glaubwürdigkeit der Urkunden und der Geschichtschreiber, — und wie wenig die Philosophie der Geschichte über die Form und die Grundgesetze der Behandlung dieser Wissenschaft mit sich selbst einig sind: so ergiebt es sich, daß auf dem Felde der Geschichte, das heißt, auf demjenigen, auf dessen Unerschütterlichkeit die positiven Theologen und Juristen ihre verbesserten Lehrgebäude, und die empirischen Reformatoren der Moral und des Naturrechtes ihre Principien fest gegründet glauben, ebenfalls eine Erschütterung Statt finde, die zwar im Ganzen genommen unmerklicher, aber nicht

nicht weniger merkwürdig ist, als die Erschütterung der Metaphysik selbst.

Sie wird aber auch in eben dem Verhältnisse merklicher werden müssen, als unsre historische Kritik ein Aggregat unbestimmter durchgängig unzusammenhängender Bemerkungen zu seyn aufhören, und sich mehr der systematischen Form nähern wird, von welcher sie dermalen so weit entfernt ist. Je mehr die bisher so wenig entwickelten Forderungen, welche diese Wissenschaft an Geschichtschreiber und Geschichtforscher zu thun hat, an Zusammenhang und Bestimmtheit gewinnen werden, desto mehr müssen sich die Zweifel über die Zuverlässigkeit der bisher bearbeiteten Materialien der Geschichte anhäufen, desto seltner und mit desto mehreren Einschränkungen wird die Glaubwürdigkeit bisheriger Geschichtschreiber probehältig befunden werden. Am meisten wird dieß bey dem edelsten, lehrreichsten, für die Philosophie wichtigsten Stoffe, den die Geschichte aufzuweisen hat, der Fall seyn; nämlich bey den Begebenheiten, die ihre Triebfedern im Geiste und Herzen der Menschen gehabt haben, und auf deren Darstellung bald die Leidenschaften, bald die Grundsätze, jederzeit aber die eigenthümliche Vorstellungsart des Erzählers entscheidenden Einfluß haben. Eine beträchtliche Menge historischer Nachrichten von solchen Handlungen großer und merkwürdiger Menschen ist bereits durch neuere Untersuchungen geächtet worden, und es wird in der Folge

immer einleuchtender werden, daß man die menschliche Natur in eben dem Verhältnisse verkannt habe, als man sie nach solchen Nachrichten zu beurtheilen gewohnt war. Welche wichtigen Veränderungen stehen nicht endlich gewissen einzelnen Feldern der Geschichte in dem Zeitpunkte bevor, wenn die Fortschritte der historischen Kritik bisher unbestrittene Urkunden in Anspruch nehmen, und den Streit über bisher angefochtene entscheiden werden! Nicht nur die Geschichtsforscher, sondern sogar die Theologen von Profession sind noch keineswegs über die durchgängige Bestimmung des historischen Werthes der heiligen Urkunden einverstanden; und selbst diejenigen, welche diesen Werth für entschieden halten, ziehen aus diesen für die Geschichte der Menschheit so äußerst wichtigen Denkmälern gerade entgegen gesetzte Resultate; je nachdem sie dieselben mit dem Auge entweder der sich selbst überlassenen, oder der übernatürlich erleuchteten Vernunft betrachten.

Je mehr sich die Materialien der Geschichte, und mit der Bearbeitung derselben die Gesichtspunkte vervielfältigen, die einer jeden historischen Composition, die mehr als Compilation seyn soll, ihre innere Form geben, desto sichtbarer wird die Verlegenheit unsrer denkenden Köpfe über einen höchsten gemeinschaftlichen Gesichtspunkt, der alle besonderen unter sich vereinigen, und jedem seine eigenthümliche feste Stelle anweisen muß.

Daß das Bedürfniß eines solchen Gesichtspunktes gefühlt werde, ja daß sogar Bestreben dasselbe zu befriedigen vorhanden sey, beweisen die neueren Versuche über die Geschichte der Menschheit eben so einleuchtend, als daß man bis itzt noch keinen solchen Gesichtspunkt gefunden habe. Die Geschichte der Menschheit überhaupt allein kann und soll allen Versuchen den bisherigen Zustand aller besondern Geschichten zu reformiren zum Grunde liegen. Nur durch sie kann und soll die Beschränktheit und Einseitigkeit der Gesichtspunkte berichtiget werden, aus welchen z. B. der eine Schriftsteller durch seine Kirchengeschichte dem Supernaturalismus, der andere dem Naturalismus, der eine dem Katholicismus, der andere dem Lutheranismus, dieser bey seiner Staatengeschichte dem Despotismus, jener dem Fürstenhasse in die Hände arbeitet; hier der eine die Religionssysteme, dort der andere die Staatsverfassungen in dasjenige Licht stellt, das ihm von dem Leuchter des hohen geistlichen oder weltlichen Ministeriums seines Vaterlandes entgegen strahlt. Aber wie soll die Geschichte der Menschheit diesen Uebeln abhelfen, so lange ihre eigenen Bearbeiter nicht einmal über einen bestimmten Begriff derselben einig sind, so lange die Bedeutungen der Ausdrücke Geschichte der Menschheit, Weltgeschichte, Geschichte der Kultur, Geschichte des menschlichen Verstandes, u. s. w. unaufhörlich einander durchkreuzen; ja so lange nicht einmal über das charakteristische

Merkmal der Menschheit etwas Ausgemachtes fest steht?

Vergebens behaupten unsre Empiriker, der bestimmte Begriff dieses wichtigen Merkmales müsse durch das Studium der Geschichte der Menschheit aufgestellt werden. Er ist so wenig durch dieses Studium möglich, daß er vielmehr zur Möglichkeit und jedem nur einigermaßen glücklichen Erfolg desselben als bereits vorhanden vorausgesetzt wird. Er allein ist die Grundregel, die den Bearbeiter jener Geschichte nicht nur bey der Behandlung, sondern auch sogar bey der Wahl seines Stoffes sicher leiten kann. Denn nur durch ihn können aus dem unermeßlichen Stoffe, der auf den Feldern aller besonderen Geschichten der Völker, Staaten u. s. w. zerstreuet ist, die Fakta bestimmt werden, welche den Inhalt der allgemeinen Geschichte des menschlichen Geschlechtes überhaupt auszumachen haben. Sein Mangel kündiget sich auch auffallend genug an unseren Compilationen und Rhapsodien an, in welchen Bruchstücke aus der thierischen Naturgeschichte des Menschen gepaart mit Muthmaßungen, die auf unzuverlässige Resultate der noch kaum urbar gewordenen Geschichten der bürgerlichen Kultur, der Religion, der Philosophie gegründet sind — Geschichte der Menschheit heißen, und die Bedeutung des Wortes Menschheit jedem nachdenkenden Leser zu einem so schwer aufzulösenden Probleme machen. Da der Faden, an welchen jeder dieser Ge-

schichtschreiber der Menschheit seine Begebenheiten reiht, erst durch diese Begebenheiten selbst, oder vielmehr durch ihre Auswahl und Zusammenstellung bestimmt wird: so ist nichts natürlicher, als daß bey jedem ein ganz anderer Faden zum Vorscheine kömmt. Hier ist es ein allmählicher, im Ganzen ununterbrochener Fortschritt zur moralischen Vollkommenheit; dort ein Gang der Entwicklung menschlicher Kräfte, der sich in lauter krummen Linien fortwälzt, bald vorwärts bald rückwärts geht, und dessen Richtung lediglich von äußeren Umständen abhängt; dort endlich ein ewiger Stillstand in Rücksicht auf Vollkommenheit und Glückseligkeit, in dem jederzeit die Vernachlässigung der Einen Fähigkeit mit der Ausbildung der andern, Abnahme der Empfindung mit Zunahme der Vernunft verknüpft seyn soll. Jede dieser Meynungen wird von Selbstdenkern von ungefähr gleichem Range für ein augenscheinliches Resultat der Geschichte der Menschheit gehalten; und ihr Vertheidiger beschuldiget die Anhänger der übrigen, daß sie die Ihrige in die Geschichte hinein getragen, und die Fakta nur nach ihrem willkührlich vorher gefaßten Begriffe ausgehoben und geordnet hätten.

Der Grund dieses Streites, vor dessen Entscheidung wir uns keineswegs des Besitzes einer eigentlichen Geschichte der Menschheit rühmen können, liegt in einem Mißverständnisse, das den streitenden Partheyen völlig verborgen ist, weil es einen Punkt

betrifft, über den sie völlig einig zu seyn glauben, oder von dem sie als von einer metaphysischen Frage durchaus keine Kenntniß nehmen wollen; ich meyne den unbestimmten, vieldeutigen, schwankenden Begriff von der Vernunft und ihrem Verhältnisse zur thierischen Natur. Da dieser Begriff den eigenthümlichen Charakter der Menschheit betrifft: so kann nur durch ihn der oberste Gesichtspunkt festgesetzt werden, durch welchen die innere Form der Geschichte der Menschheit überhaupt, und durch sie jeder besondern Geschichte möglich ist. Er kann unmöglich das Resultat der Geschichte seyn, die ihn voraus setzt, die ihn erläutern und bestätigen muß, aber nicht zuerst festsetzen kann. Die Data, durch welche er allein bestimmbar ist, können uns nur in unsrem Gemüthe und durch dasselbe gegeben seyn, und nur durch Zergliederung unsres bloßen Vorstellungsvermögens entdeckt werden. Sie außer uns in der Geschichte aufsuchen wollen, heißt einen offenbaren Beweis geben, daß man nicht wisse, was man zu suchen habe. Die allgemeinen Gesetze der intellektuellen Kräfte lassen sich so wenig, als die allgemeinen Gesetze der physischen, durch Geschichte bestimmen, und so wie die wissenschaftliche Bekanntschaft mit der Natur der Bewegung ohne Mathematik schlechterdings unmöglich ist: so setzt bestimmte Kenntniß der eigenthümlichen Handlungsweise der Vernunft eine Wissenschaft voraus, die nicht weniger als die Mathema-

tik von der Geschichte verschieden seyn muß. Die von mir angedeutete Erschütterung auf dem Felde der Geschichte muß also entweder ewig fortdauren, oder die Entdeckung und Anerkennung jener Wissenschaft herbey führen, aus welcher sich der oberste Gesichtspunkt für alle Geschichte überhaupt mit allgemeiner Evidenz ergeben soll; und alle Versuche, der Philosophie durch Geschichte eine bessere Form zu geben, müssen schlechterdings vergeblich seyn; indem vielmehr die Geschichte ihre Form durch Philosophie allein, aber freylich dann erst erhalten kann, wenn diese erst selbst eine feste Form haben wird.

Zweyter Brief.

Fortsetzung des Vorigen. Bedürfniß einer obersten Regel des Geschmacks, leitender Principien für positive Theologie und Jurisprudenz, hauptsächlich aber eines ersten Grundsatzes des Naturrechts und der Moral.

Der Mangel an festen und allgemein geltenden Grundsätzen äußert sich an den Werken des Geschmackes lange nicht so auffallend, als an den Werken der historischen Kunst. Wir, und vielleicht alle unsre kultivirten Nachbarn, haben weit mehrere Dichter als Geschichtschreiber von klassischem Werthe aufzuweisen, und wenn beyde nach den Zwecken ihrer Künste gleich strenge beurtheilt würden: so dürften

diese vielleicht noch ziemlich weit hinter jenen befunden werden. Auch ist die ästhetische Kritik mit ungleich größerem Eifer und glücklicherem Erfolg als die historische bisher unter uns bearbeitet worden. Durch das Studium, und noch mehr durch den Genuß der alten und neuen Meisterwerke der schönen Künste im weitesten Umfange des Wortes, hat auch Teutschland endlich nach und nach dasjenige gewonnen, woran es ihm zu Anfang unsers Jahrhunderts noch gänzlich gefehlt hat, und wozu man ihm noch heut zu Tage eben nicht die besten Anlagen zutraut — Geschmack; und zwar einen Geschmack, der, was auch die Kunstrichter gegen manche seiner einzelnen Erscheinungen mit Recht einzuwenden haben, im Ganzen genommen so ächt als der beste unsrer Nachbarn ist, und der in den letztern Jahrzehenden nicht nur nicht gesunken ist, sondern unstreitig an Feinheit eben so sehr als an Ausbreitung zugenommen hat. Eine nicht unbeträchtliche Anzahl teutscher Gelehrten hält es nicht mehr unter ihrer Würde sich auch mit dem Schönen ernsthaft abzugeben. Unsre Philologen werden nicht mehr durch Varianten, grammatische Emendationen und Conjekturen berühmt; und sie selbst übernehmen nicht selten die Bestrafung derjenigen aus ihrem Mittel, die noch immer über den todten Buchstaben der alten Klassiker den Geist vergessen, der in den ewig blühenden Schönheiten derselben fortlebt. Auch Ungelehrte werden mit diesem Geiste immer mehr und mehr durch Ueberse-

zungen vertraut, die alles, was andere Nationen in dieser Art besitzen, weit übertreffen, und die vielleicht am sichtbarsten an Tag legen, was aus unsrer noch vor kurzem so rohen und ungeschmeidigen Muttersprache unter den Händen unsrer großen Dichter und Prosaisten geworden ist. Die Originalwerke derselben stehen dem Vorzüglichsten, was uns aus dem goldenen Zeitalter Roms und Griechenlandes übrig ist, an der Seite, und scheinen nach und nach alle Formen des Schönen erschöpft zu haben. Wie sehr sie von unsrem lesenden Publikum benutzt werden, und wie weit dieses Publikum unter allen Ständen um sich greifen müsse, läßt sich auch schon aus der großen immer zunehmenden Menge von Nachdrücken schließen, deren Berechnung bey einigen jener Werke allen Glauben übersteigen würde. Wer mißt nun die wohlthätige Einwirkung auch nur eines einzigen Schriftstellers, der als Dichter, als philosophischer Geist, und als Gelehrter vom ersten Range mit sich selbst wetteifert, und in seinen zahlreichen und stark gelesenen Werken hohe Klarheit und Stärke der Denkkraft mit der feinsten Delikatesse des Gefühls, in seiner bezaubernden Sprache römische Urbanität mit attischer Eleganz vereinbart? Unsre Maler, Bildhauer und Tonkünstler ringen mit den Ausländern in eben dem Verhältnisse eifriger um den Vorzug, als sie unter ihren Landesleuten immer mehr und mehr auf theilnehmende Zuschauer und kompetente Richter ihres rühmlichen Kampfes zählen können. Die Großen

und Reichen begnügen sich bey uns vielleicht mehr als bey irgend einer andern Nation mit dem Besitz; und theilen den Genuß der Meisterstücke ausländischer und einheimischer Künste in ihren eröffneten Kunstsälen mit dem Publikum. Die wesentlicheren Schönheiten der Werke der Maler- Bildhauer- und Tonkunst vervielfältigen sich durch Kupferstiche, Gipse und Klavierauszüge unter den Händen des Mittelstandes, und dieser Stand, der in so mancher Rücksicht auf der Stufenleiter des Menschenwerthes der oberste ist, wird gegenwärtig von demjenigen, der auf der Stufenleiter des bürgerlichen Ranges über ihm steht, mehr durch Pracht als Kultur übertroffen. Wir könnten uns endlich sogar auf die Formen unsrer Kleidung und unsers Hausgeräthes, auf die Außenseite unsrer Sitten und Gewohnheiten und den Ton unsres Umgangs berufen, um den Vorwurf der Geschmacklosigkeit von uns abzuwälzen, den wir noch vor kurzem in einem hohen Grade verdient haben.

Wenn diejenigen Künste, die der äußern Aufmunterung und einer Hauptstadt weniger entbehren können, wenn Malerey, Bildhauerey, und die ihnen verwandten und untergeordneten Künste bey uns weniger als die Dichtkunst, weniger als in Italien, Frankreich und England geleistet haben: so hat doch dafür die ästhetische Kritik bey uns desto wichtigere Fortschritte gethan; und wenn unsre Nation noch weit davon entfernt ist in Sachen des Ge-

schmacks die Schiedsrichterinn über alle anderen zu seyn, so liegt der Grund davon gewiß nicht in dem Umstande, daß wir es nicht in der wissenschaftlichen Kritik des Geschmackes am weitesten gebracht haben. Teutschland ist das Mutterland und die Pflegerinn der so genannten Aesthetik, oder der Wissenschaft, welche die Grundsätze, die aller Kritik des Geschmacks zum Grunde liegen, aufsucht, und in einem systematischen Zusammenhange aufstellt. Wenn auch die vielen Versuche, die wir in dieser Wissenschaft bisher aufzuweisen haben, zur ersten Idee des Stifters nicht viel Neues hinzu gefügt haben: so wird doch kein denkender Kopf den Vorzüglicheren darunter das Verdienst absprechen können, eine große Menge der wichtigsten Gedanken, die in den ästhetischen Rhapsodien der Italiener, Engländer und Franzosen zerstreut liegen, unter gemeinschaftliche Gesichtspunkte gebracht, geordnet, erläutert, und berichtiget zu haben. Die Fruchtbarkeit der Baumgartenschen Principien zeigt sich nicht nur an den ausdrücklich auf sie gebauten allgemeinen Theorien, sondern weit mehr, und in einem hellern Lichte, an den vielen scharfsinnigen und praktischen Bemerkungen, durch welche unsre Lessinge, Engel u. a. m. die Materialien für die künftigen besonderen Theorien einzelner Dichtarten bereichert haben, und die freylich immer auf einzelne Fälle zurückgeführt sind, aber wohl größtentheils nur unter Voraussetzung, und auf den leitenden Wink jener Prin-

cipien aus den Beyspielen abgeleitet werden konnten.

Es gehört unter die unzweydeutigsten Kennzeichen unsrer Fortschritte in der Kritik des Geschmackes, daß wir immer allgemeiner einsehen, daß unsre Aesthetik, bey allen ihren unläugbaren Vorzügen vor der ausländischen, gleichwohl noch weit davon entfernt sey, die Forderungen einer Wissenschaft im eigentlichsten Verstande des Wortes zu erfüllen, die wir selbst die ersten an dieselbe gethan haben. Sie hat noch keiner der unter ihr stehenden Theorien der Künste ein allgemein geltendes Princip geliefert. Wir sind noch nicht einmal über den Grundbegriff von der Dichtkunst, und den Unterschied derselben von der Redekunst einig; und sind es immer weniger geworden, seitdem sich mehrere unsrer besten Köpfe mit der Festsetzung dieser für die schönen Wissenschaften so äußerst wichtigen Begriffe beschäftiget haben. Wenn der Eine unter denselben die Lebhaftigkeit in Gedanken und Ausdruck für das Wesen des Gedichtes annimmt: so muß er, um das Feld der Dichtkunst gegen die Anmaßungen der Kraftmänner zu retten, noch erst hinzu setzen, daß diese Lebhaftigkeit ästhetisch — und um die höhere Beredsamkeit (die sich so oft durch Lebhaftigkeit in Gedanken und Ausdruck über manche Dichtart erhebt) von jenem Felde abzusondern — erst erklären — daß sie poetisch seyn müsse, das heißt, er muß gestehen, daß seine Erklärung das charakte-

ristische Merkmal der Dichtkunst voraus setze, und folglich keineswegs enthalte und angebe. Wenn ein anderer dieses Merkmal in der sinnlich vollkommenen Rede antrifft, so verwirrt er die Gränzen der Dichtkunst und Beredsamkeit, und wenn er dieser Verwirrung damit abzuhelfen glaubt, daß er das Gedicht für eine Rede erklärt, durch welche der höchste mögliche Grad von Vergnügen hervorgebracht wird, so spricht er allen bisherigen und künftigen Meisterstücken der Dichtkunst das Recht auf den Namen des Gedichts ab. Wenn ein dritter den Charakter der Dichtkunst in der Erdichtung findet, so kann er denselben nur dadurch gegen Vieldeutigkeit sichern, daß er den Begriff der Erdichtung auf den Begriff der sinnlich vollkommenen Rede, deren Endzweck Gefallen ist, einschränkt, oder, welches hier eben so viel ist, denselben durch ein nicht weniger vieldeutiges Merkmal bestimmt. Denn ist man wohl darüber einig, was man unter dem Sinnlichvollkommenen — und unter Gefallen zu verstehen habe? Gefallen, ruft eine sehr ansehnliche Parthey von Künstlern und Kunstkennern gleichsam aus einem Munde, Gefallen ist der Zweck, und das erste Grundgesetz aller schönen Künste und Wissenschaften, und der Umstand, daß dieser Begriff eben so wenig einer Erklärung fähig als bedürftig ist, beweist eben Tüchtigkeit desselben zum ersten Princip. Allein Gefallen ist auch der Zweck und das erste Grundgesetz der Künste, welche für den

Gaumen, die Nase und den fünften oder sechsten Sinn arbeiten; und obwohl nicht zu läugnen ist, daß Frankreichs berühmtester schöne Geist einen nicht ganz unbeträchtlichen Theil der großen Wirkung, die er auf Europa gethan hat, dem Gebrauche verdankt, den er in mancher seiner beliebtesten Schriften von den Geheimnissen der letztern Kunst zu machen wußte, so hat doch der weniger galante teutsche Sprachgebrauch den Namen der Schönen ausschließend für diejenigen Künste bestimmt, die es mit dem Geiste entweder unmittelbar, oder höchstens nur durch Auge und Ohr zu thun haben. — Die Behauptung, durch dargestellte Schönheit gefallen sey der Zweck und der erste Grundsatz der schönen Künste und Wissenschaften, vereiniget eine zweyte Parthey, aber auch nur so lange, als nicht um die Bedeutung des Wortes Schönheit gefragt wird. Denn in diesem Falle antwortet der Eine: Schönheit könne nur empfunden, nicht gedacht, und folglich auch nicht erklärt werden, und da die Empfindungen derselben nur im wirklichen Genusse der Schönheiten der Natur und der Kunst vorkämen, so ließe sich das Ideal der unerklärbaren Schönheit überhaupt, das durch Zergliederung zerstört würde, nur aus den Eindrücken dieser Werke abstrahiren. Ein anderer hingegen antwortet: das Schöne zeichne sich eben dadurch von dem bloß Angenehmen aus, daß es nicht wie dieses nur empfunden, sondern zugleich gedacht, und in so ferne erklärbar seyn müsse. Die

bloße Empfindung könne unmöglich das Kriterium der Schönheit seyn, indem sie eine gewisse Bildung, die Geschmack heißt, voraus setzt, wenn sie nicht in vielen Fällen beym Schönen gleichgültig bleiben und durch das Häßliche entzückt werden soll. Der Begriff der Schönheit, der eben die Regel des Geschmackes enthalten müsse, lasse sich also keinesweges aus dem abstrahiren, was beym Genusse des Schönen bloß empfunden werde; und es müsse von allem Empfinden unabhängig ausgemacht seyn, welche Gegenstände der angenehmen Empfindung schön wären; das Merkmal endlich, welches das Verhältniß der Schönheit zum Empfindungsvermögen und zur Denkkraft zugleich ausdrückt, heiße: Sinnliche Vollkommenheit. — Läßt es nun der Vertheidiger dieser Meynung nicht beym bloßen Ausdruck bewenden: so geräth er selbst mit seiner eignen Parthey über den vieldeutigen Sinn ihrer gemeinschaftlichen Formel in neue Streitigkeiten. Der Eine glaubt diese Formel genug bestimmt zu haben, wenn er die Vollkommmenheit für die Einheit des Mannigfaltigen erklärt, ohne zu bedenken, daß er damit ein Merkmal angegeben habe, das jedem wirklichen und möglichen Dinge, es sey dasselbe schön oder häßlich, zukommen müsse. Der andre meynt, die Vollkommenheit, von der bey der Schönheit die Rede ist, dadurch genug ausgezeichnet zu haben, daß er sie für diejenige Mannigfaltigkeit erklärt, welche der Stärke, verbunden mit derjenigen Einheit, welche der Leichtigkeit der

Beschäftigung des Gemüthes — oder dem Vergnügen zum Grunde läge, und die den Gegenstand, an welchem sie wahrgenommen würde, zum Objekt des Vergnügens mache. Er nennt daher sogar das Vergnügen überhaupt sinnliche Vorstellung der Vollkommenheit, und vergißt, daß es hier nicht um den Gegenstand des Vergnügens überhaupt, sonden des ästhetischen Vergnügens; nicht um das Merkmal des Angenehmen, sondern des Schönen zu thun war. Ein dritter unterscheidet zwar das Aesthetische von dem Sinnlichvollkommenen überhaupt, und behauptet, das Merkmal, durch welches das letztere zum Rang des erstern erhoben würde, bestände in der Zweckmäßigkeit. Allein er bleibt entweder seinen Lesern alle Rechenschaft über die Zweckmäßigkeit schuldig, oder er läßt sie in der Tüchtigkeit bestehen entweder Vergnügen überhaupt — oder dasjenige Vergnügen zu gewähren, dessen Begriff er wieder durch Zweckmäßigkeit, und folglich durch einen Zirkel definirt.

Da alle diese Partheyen bey ihrem Streit über den Grundbegriff des ästhetischen Vergnügens allein darüber einig sind, daß der Mensch diese Art des Vergnügens keineswegs wie andere Arten mit seinen Halbbrüdern den vernunftlosen Thieren theile, und daß folglich die Vernunft eben so gewiß als die Sinnlichkeit zum sogenannten Sinne für Schönheit gehö-

gehöre: *) so ist es offenbar, daß jener Streit auf keine andre Weise geschlichtet werden könne, als daß sich die Partheyen zuerst über die Beschaffenheit der von ihnen anerkannten Funktion der Empfindung beym Vergnügen überhaupt, und dann über die Beschaffenheit der nicht weniger zugestandenen Funktion der Vernunft beym ästhetischen Vergnügen vereinigen; welches aber so lange schlechterdings unmöglich ist, als man nicht über die wesentlichen Merkmale der Sinnlichkeit, und der Vernunft, und das Verhältniß dieser Vermögen unter einander einverstanden ist, oder, welches hier eben so viel heißt, als man nicht über die durchgängig bestimmten Begriffe dieser Vermögen durch eine auf einem allgemeingeltenden Princip feststehende Wissenschaft des Vorstellungsvermögens einig geworden ist. Die Erschütterung auf dem Felde der Geschmackslehre, und mit derselben der Mangel einer allgemeingeltenden ersten Grundregel des Geschmackes muß also entweder ewig fortdauren, und die Aesthetik bey allen ihren reichhaltigen Materialien ein bloßes Aggregat größtentheils unzusammenhängender, schwankender, halb wahrer Bemerkungen bleiben, es muß sogar die Möglichkeit einer wissenschaftli-

*) Dies geben auch diejenigen zu, welche die Schönheit bloß empfunden werden lassen. Ihnen ist die Vernunft selbst nur Vermögen Einstimmung und Widerstreit zu empfinden, und folglich eine dem menschlichen Empfindungsvermögen eigenthümliche Modifikation.

chen zuverlässigen Geschmackslehre von einem großen Theil der Philosophen selbst wie bisher geläugnet werden, und die großen und unläugbaren Mängel unsrer Theorien der Künste werden immer fortfahren, unsre denkenden Künstler abzuhalten, sich auch mit dem Brauchbaren jener Theorien bekannt zu machen — oder jene Erschütterung muß die Entdeckung und Anerkennung der Wissenschaft beschleunigen, aus welcher sich die oberste Grundregel des Geschmackes mit allgemeiner Evidenz ausheben läßt.

Eben dieselbe Erschütterung, welche auf dem Gebieth der Metaphysik und Geschichte an allen angenommenen Principien des Wahren, und auf dem Gebiethe der Aesthetik an allen angenommenen Principien des Schönen erscheint, zeigt sich auch an allen angenommenen Principien des Guten, die auf den Feldern der Wissenschaften unsrer Pflichten und Rechte in diesem, und des Grundes unsrer Hoffnungen in einem künftigen Leben in eben dem Verhältnisse schwankender geworden sind, als diese Felder geschicktere Bearbeiter gefunden haben. In wie ferne unsre Rechte und Pflichten in diesem und der Grund unsrer Hoffnungen in einem künftigen Leben in den ursprünglichen (nicht erst erworbenen) Anlagen unsrer Natur gegründet sind, machen sie den Gegenstand der Moral, des Naturrechts, und der reinen Philosophie der Religion aus. In wie ferne sie aber durch Thatsachen der äußeren Erfahrung modificirt sind, werden sie zum Gegen-

stande der positiven Gesetzgebung, positiven Jurisprudenz, und positiven Theologie. Die Behauptung der Naturalisten: daß die moralische Gesetzgebung der Natur älter als die positive Gesetzgebung der Regenten, die Rechte des Menschen älter als die Rechte des Bürgers, und natürliche Religion älter als alle positiven Religionen wären, ist um nichts wahrer, als die Behauptung der Supernaturalisten, welche das Natürliche für eine bloße Folge des Positiven ausgiebt, und nur in so ferne gelten läßt, als es durch das Positive bestätiget werden kann. Beyde Vorstellungsarten gründen sich auf eine sehr unphilosophische Verwechslung der in den bloßen ursprünglichen Anlagen der Menschheit bestimmten, mit den in der Welt anerkannten und angenommenen Formen. Daß das Positive dem Natürlichen wirklich vorher ging, bezeugt die Geschichte, daß es vorher gehen mußte, bezeugt die beschränkte Natur des menschlichen Geistes, der nur durch lange fortgesetzten, durch äußere Umstände begünstigten Gebrauch seiner Kräfte allmählich zur Erkenntniß seiner Selbst gelangen kann. Von Anbeginn der bürgerlichen Gesellschaft her wirkt die moralische durch Vernunft thätige Natur des Menschen; sie wirkt vor aller bürgerlichen und wissenschaftlichen Kultur, weil beyde nur durch ihre Selbstthätigkeit möglich sind. Aber sie mußte lange ganz unerkannt, und noch länger verkannt wirken, weil eine auf allgemeingeltende Principien gegründete Bekanntschaft mit ihr nur das Resultat

einer späten, bis auf einen sehr hohen Grad gediehenen wissenschaftlichen Kultur seyn kann. Bis dahin ist die Vernunft genöthiget, die ihr unbekannten, oder nicht bestimmt genug bekannten Gründe ihrer moralischen Wirksamkeit außer sich selbst aufzusuchen, die in der Erfahrung vorkommenden, und freylich durch äußere Umstände modificirten Folgen ihrer eigenen Thätigkeit für Ursachen derselben anzunehmen, und an den **Thatsachen**, die zum Theil den Versuchen, die dunkel geahndeten Forderungen der moralischen Natur geltend zu machen, ihr Daseyn verdanken, sich den Sinn dieser Forderungen zu erklären. Wenn sich der Philosoph an dem Positiven bey allen Spuren des moralischen Ursprunges, die er an demselben verehrt, gleichwohl das Gepräg der Unmündigkeit des menschlichen Geistes nicht verbergen kann: so kann er sich eben so wenig entbrechen, an demselben eine weise Erziehungsanstalt zu bewundern, die jener Unmündigkeit völlig angemessen ist; und selbst bey dem vom Vernunftgesetze abweichenden, wo er dasselbe an dem Positiven antrifft, die von außen her lenkende wohlthätige Hand wahrzunehmen, die der Menschheit so lange unentbehrlich ist und seyn wird, als sich diese nach dem innern Gesetze ihrer selbstthätigen Kräfte nicht zu lenken vermag.

Der Vorzug, den die positive Jurisprudenz und Theologie vor dem Naturrechte und der natürlichen Theologie bisher behauptet haben, und der

sich keinesweges durch die bloße Rangordnung der Fakultäten auf Akademien allein ankündiget, hat seine ganz unwiderlegbaren Gründe. Die Gegenstände der Ersteren sind in der wirklichen Welt angenommen, und werden durch die Macht des Staates und das Bedürfniß seiner Glieder empor gehalten; während die Gegenstände der Letzteren nicht einmal in den Studirstuben allgemein anerkannt, und selbst unter den Philosophen von Profession bis jetzt noch problematisch sind. Der Inhalt des Naturrechts und der natürlichen Theologie ist theils in den Werken einiger Originalköpfe zerstreut, und mit paradoxen Einfällen vermengt, theils in Kompendien aufgestellt, welche, auch die vorzüglichsten unter ihnen nicht ausgenommen, sich unter einander selbst widerlegen; während der Inhalt der positiven Jurisprudenz und Theologie in den Gesetzbüchern und heiligen Urkunden der Nationen fest steht. Der eine wird durch die Streitfragen der Philosophen, der andere durch Erziehung, Gewohnheit, öffentliche Anstalten, mit einem Worte durch alle Triebfedern der politischen Maschinen fortgepflanzt. Auf Universitäten war die Philosophie von jeher die leibeigene Magd der positiven Wissenschaften, von denen ihr Schicksal immer nach der Beschaffenheit der Dienste entschieden wurde, die sie von ihr zu erwarten hatten. Die mißverstandenen Formeln des Aristoteles, welche unter den Händen der Scholastiker nach und nach den Sinn erhalten hatten, den das damalige Bedürfniß der Glau-

bens- und Rechtsverständigen heischte, wurden von diesen letztern gegen die Philosophie des Descartes mit einem Nachdruck verfochten, der manchen Cartesianer seine Stelle oder sein System aufzugeben zwang, und welcher so lange fortwüthete, bis der Cartesianismus geschmeidig genug geworden war, um die durchgängige Vernunftmäßigkeit des Athanasianischen Symbolums, des Tridentinischen Conciliums, der symbolischen Bücher, des Justinianischen Codex, des Sachsenspiegels u. s. w. zu demonstriren. Dafür wurde er in der Folge mit gleichem Eifer gegen die Leibnitzisch-Wolfische Philosophie geschützt, bis es auch dieser nach und nach gelungen war, vor dem größeren Theile ihre Orthodoxie zu rechtfertigen. In den helleren Zeiten dieser Philosophie trat endlich die merkwürdige Periode ein, in welcher die positive Jurisprudenz, noch mehr aber die positive Theologie der Protestanten, durch eifrigere, zweckmäßigere, und glücklichere Bearbeitung und Benutzung ihrer historischen Hülfswissenschaften zu dem ansehnlichen Grad von Vollkommenheit empor stiegen, auf dem sie sich gegenwärtig zur Ehre unsres Zeitalters befinden. Die Philosophie wurde nun frey, aber sie wurde von dem größeren Theile auch ihres nunmehr freywillig angebothenen Dienstes entlassen, den man von nun an durch Geschichte besser verwaltet glaubte. Die akademischen Philosophen waren nun nicht mehr genöthiget, sich so ängstlich wie bisher an gemeinschaftliche Formeln zu halten, und

die Philosophie legte nach und nach mit denselben die systematische Form ab, gab immer sichtbarer alle Hoffnung und alles Bestreben nach allgemeingeltenden Principien auf, und nahm die neue Gestalt an, die ihr bey ihren Pflegern und Verehrern den Namen der Eklektischen errungen hat. Mancher der berühmtesten neuern Theologen und Juristen verlangt von der verabschiedeten Philosophie nichts weiter, als daß sie mit ihm die Grundwahrheiten der Religion und Moralität als Aussprüche des gesunden Menschenverstandes anerkenne. Dafür tolerirt oder ignorirt er, daß jeder Philosoph nach Belieben aus allen, auch aus den verschrieensten alten und neuen philosophischen Lehrgebäuden Bruchstücke aushebe, und sie nach seiner Weise zu einem neuen Ganzen zusammen füge, ohne sich dabey von einem andern allgemeingeltenden Princip leiten zu lassen, als dem aus einem sehr begreiflichen Grunde angenommenen Princip der Verträglichkeit mit den unentbehrlichsten praktischen Grundwahrheiten; einem Princip, das um so viel leichter zu befolgen ist, da der gänzliche Mangel anderer allgemein angenommener Principien jeden in Stand setzt den Grundwahrheiten sowohl als jenen Bruchstücken, die keinen fest bestimmten Sinn haben, immer eine Bedeutung zu geben, bey der jene Verträglichkeit heraus kömmt. Einige unsrer verdienstvollsten Reformatoren der positiven Theologie und Jurisprudenz zeichnen sich durch die Beschränktheit ihrer philosophischen Einsichten

nicht weniger auffallend, als durch die Größe ihrer historischen Gelehrsamkeit aus; und andere unter ihnen haben sich sogar durch die öffentlichen Beweise ihrer Gleichgültigkeit gegen die Philosophie, oder, wie sie es lieber nennen hören, ihrer toleranten Gesinnung gegen die Meynungen der Philosophen, den Ehrennamen philosophischer Geister errungen. *)

Dem ersten Grundsatz des Protestantismus getreu, welcher die Vernunft für die höchste Schiedsrichterinn in allen Angelegenheiten der Religion, und die einzige rechtmäßige Auslegerinn des Bibelsinnes erklärt, und durch höhere Kenntniß der Ursprachen, Philologie und Kirchengeschichte geleitet, haben unsre neueren Exegeten aus den wichtigsten Formeln der heiligen Urkunden nach und nach einen Sinn herausgebracht, von dem sich die Verfasser der symbolischen Bücher bey dem damaligen Zustande jener Hülfswissenschaften freylich nichts träumen lassen konnten. Die Zahl und der Einfluß der protestantischen Theologen, welche die symbolischen Bücher für das Non plus ultra exegetischer Einsichten halten, oder vielmehr dieselben an die Stelle der unfehlbaren Kirche als Vormünder der Vernunft angenommen wissen wollen, hat beträchtlich abgenommen, und sogar die Namen Orthodox und Häterodox werden immer seltener, und immer mit

*) Daß das nicht von allen, die diesen Namen führen, gilt, verstände sich von selbst, wenn ich nicht auch von Leuten gelesen würde, bey denen sich nichts von selbst versteht.

geringerer Erbitterung gebraucht. Allein da einerseits von Zeit zu Zeit noch immer Verfechter der symbolischen, oder, wie sie sich ausdrücken, der reinen Lehre aufstehen, denen es eben so wenig an Scharfsinn und Kenntniß der historischen Hülfswissenschaften fehlt, und da andrerseits die Vertheidiger des freyen Vernunftgebrauchs über die vornehmsten Resultate ihrer Exegese unter sich selbst uneinig sind; da sie in der Erklärung von Hauptstellen von einander abweichen; und die wichtigen Bedeutungen der Worte: Glauben, Offenbarung, Eingebung, Uebernatürlich u. s. w. bald vorsetzlich unbestimmt zu lassen scheinen, bald aber durch gerade entgegen gesetzte Merkmale bestimmen: so wird es immer einleuchtender, daß durch den Gebrauch der historischen Hülfswissenschaften allein, der große Zweck der positiven Theologie wohl nicht erreicht werden könne, und daß es gewisse leitende Ideen geben müsse, die sich durch alle grammatikalische, philosophische und historische Gelehrsamkeit nicht aus den heiligen Urkunden ziehen, oder mit dem Geiste derselben vereinbaren lassen; Ideen, über deren durchgängige Bestimmung man vorher einig seyn müsse, wenn man durch zweckmäßigen Gebrauch der Gelehrsamkeit endlich zu etwas Ausgemachten und Feststehenden gelangen soll. Allein sind denn unsre berühmteren Theologen auch nur darüber einverstanden, ob etwas Ausgemachtes und Feststehendes auf dem Gebiethe ihrer Wissenschaft möglich, ja auch nur erwünschlich

sey? und vergessen diejenigen, die dies in ihren Schriften ausdrücklich in Zweifel ziehen, nicht, daß alle ihre Arbeiten keinen anderen Zweck haben und haben können, als etwas auszumachen und fest zu setzen? Streiten nicht unsre berühmtesten Exegeten noch immer über die Präliminarfrage: ob die reine Idee von der Gottheit aus der Bibel geschöpft, oder aber als das höchste Kriterium der in der Bibel vorkommenden Vorstellungsarten von der Gottheit aller Exegese vorher gehen müsse? Streiten nicht unsre theologischen Moralisten bis auf diese Stunde über die Idee und den Grund der moralischen Verbindlichkeit, ob nämlich dieselben erst aus dem Evangelium geschöpft, oder aber dem eigentlichen Sinne der evangelischen Lehren zum Grund gelegt werden müssen? Und sind diejenigen, welche über den natürlichen Ursprung der Idee von Gott und Sittlichkeit unter sich einig sind, und denselben unter die vornehmsten Grundlehren ihrer Systeme aufnehmen, auch nur über ein einziges völlig bestimmtes Merkmal dieser Hauptideen unter sich einverstanden? und wie sollten sie, da selbst die Philosophen von Profession, welche die Berichtigung und Festsetzung jener Ideen zu ihrem Hauptgeschäfte machen, über jedes Merkmal derselben in einer äusserst verwickelten Fehde begriffen sind?

Wenn die positive Jurisprudenz im Ganzen genommen, hinter der positiven Theologie zurück geblieben ist: so liegt die Ursache davon keineswegs

in dem Umstande, daß sie von weniger zahlreichen und geschickten Händen bearbeitet worden wäre; sondern in der Natur ihres Gegenstandes, der mehr von dem Gesetzgeber als dem Gesetzkundigen abhängt. Auch sie hat in den neuern Zeiten durch ihre historischen Hülfswissenschaften beträchtlich gewonnen, aus denen sie noch mehrere Vortheile als die Theologie aus den ihrigen zu ziehen hat, da sie mehr als diese auf Thatsachen beruht, und ungleich reichhaltigere historische Quellen hat. Allein sollte nicht eben die vielfältige, langwierige, und einseitige Beschäftigung des Geistes mit einem unermeßlichen Stoffe des Gedächtnisses, die bey der Benutzung jener Quellen unvermeidlich ist, sollte nicht die Gewohnheit, die Vernunft jeden ihrer Schritte am Stabe der Geschichte thun zu lassen, und die dadurch veranlaßte ausschließende Hochachtung der historischen Resultate, verbunden mit der Geringschätzung der philosophischen, sollten nicht diese Umstände zusammen genommen den sehr natürlichen Erklärungsgrund der Thatsache enthalten, daß unsre Juristen, selbst manche der berühmtesten und verdienstvollsten unter ihnen nicht ausgenommen, und bey allen bisherigen Fortschritten ihrer Wissenschaft, noch immer fortfahren, das positive Recht, nicht nur in wie ferne es positiv, sondern auch in wie ferne es überhaupt Recht ist, auf bloße historische Data zu bauen? Da es positive Gesetze geben kann, und wirklich giebt, die bey aller ihrer politischen Wirklichkeit moralisch unmög-

lich sind, so hängt die moralische Möglichkeit eines positiven Gesetzes keineswegs von dem politischen Daseyn desselben ab; und da alle Rechte, das Einzige des Stärkern ausgenommen, nur durch Gesetze bestimmt werden können, die moralisch möglich sind, so muß diese moralische Möglichkeit der erste Grund aller Rechte, folglich auch der positiven, seyn. Sie ist die oberste Grundregel, nach welcher der Sinn der positiven Gesetze bestimmt werden muß; und so oft der Fall eintritt, daß eines dieser Gesetze schlechterdings keinen Sinn zuläßt, der sich mit ihr vereinigen ließe, so ist es die heiligste Pflicht des Gesetzkundigen, die Ungültigkeit eines solchen Gesetzes der gesetzgebenden Macht anzuzeigen, und auf die Anerkennung derselben zu dringen. Steht nun diese oberste Regel des Rechts in keinem allgemeingeltenden, gegen alle Vieldeutigkeit gesicherten, Grundsatze fest; wird sie von den positiven Rechtslehrern als ein unauflösliches und entbehrliches Problem der Metaphysik bey Seite gesetzt; ja! wird sie auch nur über die historischen Gründe der positiven Gesetze aus den Augen verlohren: so tritt in demselben Augenblick an ihrer Stelle der leidige Buchstaben auch solcher Gesetze ein, welche die Barbarey der finstern Zeitalter, in welchen sie entstanden sind, verewigen, auch solcher Gesetze, an deren Daseyn der Eigennutz und die Herrschsucht des stärkeren Unterdrückers wenigstens eben so viel Antheil hatten, als das Streben der dämmernden Vernunft, die dunkel geahndeten Menschenrechte

durchzusetzen. Wollte der Himmel, daß keiner wenigstens der berühmteren und verdienstvolleren Juristen unter die Vertheidiger jenes Buchstabens gehörte! Allein die positive Jurisprudenz hat gegenwärtig mehr als jemals, wie die positive Theologie, ihre Orthodoxie und Häterodoxie, eine historische Parthey und eine philosophische, wovon die Eine auf Herkommen und Besitzstand, die andere auf das moralische Sollen zu bauen bemüht ist. Ihr Kampf breitet sich von Zeit zu Zeit über mehrere und wichtigere Gegenstände aus, betrifft dermalen nichts geringeres als die Fürstenrechte überhaupt, die Rechtmäßigkeit der Todesstrafen, der Leibeigenschaft, des Sklavenhandels, u. dergl. m. und ist um so viel schwerer zu entscheiden, da er bey der noch ganz unausgemachten Gränzscheidung des positiven und des natürlichen Rechtes bald auf dem Gebieth des einen, bald des andern geführt wird.

Man wird es dem Rechtsgelehrten von der historischen Parthey weniger verdenken können, daß er sich ausschließend an Fakta hält, wenn man bedenkt, daß seine philosophischen Gegner eigentlich nur über die Behauptung, daß es eine oberste Regel des Rechts gebe, keineswegs aber über die Frage: worin sie bestehe? einverstanden sind. Der Streit über den Grundbegriff und den ersten Grundsatz des Naturrechtes, der in eben dem Verhältnisse verwickelter und auffallender wird, je eifriger dieser philosophische Theil der Rechtswissenschaft in den

letztern Zeiten bearbeitet worden ist, hat nicht wenig dazu beygetragen, daß man das Naturrecht nur durch eine Art von Entgegensetzung von dem Positiven zu unterscheiden, und dieses als das Ausgemachte, jenes als das Streitige zu schätzen gewohnt worden ist. Die Philosophen haben freylich mehrere erste Grundsätze des Naturrechtes, unter denen nur Einer oder Keiner der Aechte seyn kann; aber die Philosophie hat bisher noch Keinen aufgestellt; wenn man nicht die Meynung Eines Mannes, oder Einer Parthey, auf Unkosten aller übrigen, Philosophie nennen will. Bald wird der Grund des Naturrechtes mit dem Grundsatze verwechselt; bald der Erkenntnißgrund vom Grunde des Daseyns und der Verbindlichkeit desselben getrennt. Der eine Schriftsteller glaubt, das Naturrecht wäre von der Moral ganz unabhängig; der andere meynt, beyde flössen so sehr in einander, daß man auf ihre Gränzbestimmung schlechterdings Verzicht thun müsse.

Der Grund des Naturrechtes wird von einigen in einem allen bürgerlichen Verfassungen vorher gegangenen Stande der Natur, von andern aber in der bereits vorhandenen Gesellschaft aufgesucht. Stand der Natur heißt einigen der bloße Zustand vernunftloser Thierheit, in welchem kein anderes Recht als das des Stärkeren gilt; andern aber der Inbegriff der ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur, die man sich in ihrer völli-

gen Reinheit und ihrem ungehinderten Gebrauche denkt. Die ursprüngliche Anlage, welche den Grund des Naturrechts enthalten soll, wird bald für einen eigennützigen, bald für einen uneigennützigen Trieb, bald für die Triebfeder der Selbsterhaltung, bald für angebohrne gesellschaftliche Neigung, bald für bloßes Bedürfniß der Sinnlichkeit, bald für eigenthümliche Handlungsweise der Vernunft ausgegeben. Durch jede dieser verschiedenen Ableitungen wird ein anderer erster Grundsatz des Naturrechtes erhalten, der seine Unbestimmtheit und Unzulänglichkeit auffallend genug durch die verschiedenen Formeln ankündiget, in welche er selbst von denjenigen, die über sein Wesen einig zu seyn glauben, eingekleidet wird. Freylich ist es vielleicht nur die Hälfte der Bearbeiter des Naturrechtes, die über diese Formeln (wovon jede von ihrem Vertheidiger für den einzigen möglichen ersten Grundsatz erklärt wird) unter einander zu streiten der Mühe werth halten. Von den übrigen wird diese Fehde für einen bloßen Wortstreit erklärt, indem es, wie sie meynen, nicht so viel auf den Ausdruck als den Sinn des Grundsatzes ankomme; indem die Verschiedenheit der menschlichen Vorstellungsarten über einen und eben denselben Gegenstand auch Verschiedenheit der Formeln nothwendig mache, und das Naturrecht offenbar weit mehr gewinnen müßte, wenn es durch mehrere Grundsätze, als wenn es nur durch einen Einzigen unterstützt würde. Allein eben diese Gleichgültigkeit

gegen die Einheit des Grundsatzes dürfte wohl noch mehr als jener Streit über denselben beweisen, wie weit wir noch von dem durchgängig bestimmten Grundbegriffe des Naturrechts entfernt sind, der, wenn er einmal entdeckt und ins reine gebracht ist, alle Verschiedenheit der Vorstellungsart, und in wie ferne die philosophische Sprache keine Synonymen hat, auch des Ausdrucks, so gewiß unmöglich macht, als er selbst Einzig, und in dem allen Individuen gemeinschaftlichen Charakter der Menschheit gegründet seyn muß. Allein, wie sollte die durchgängige Bestimmung jenes wichtigen Grundbegriffes möglich seyn: so lange wir über das Verhältniß des sinnlichen Triebes zur Selbstthätigkeit der Vernunft nichts als streitige Meynungen aufzuweisen haben? so lange die Selbstdenker über den wesentlichen Unterschied, und den wesentlichen Zusammenhang zwischen Sinnlichkeit und Vernunft uneinig, und folglich diejenigen Punkte noch ganz unentschieden sind, woraus sich allein die Natur der auf unser Bedürfniß gegründeten Forderungen der Sinnlichkeit, und der auf positive Kraft unsres Geistes gegründeten Einschränkungen jener Forderungen bestimmen lassen? so lange wir keine auf einem allgemeingeltenden Princip fest stehende Wissenschaft der ursprünglichen Einrichtung unsres Vorstellungs- und Begehrungsvermögens aufzuweisen haben? Die Erschütterung auf dem Gebiethe des Naturrechts, und allen mit demselben zusammenhängenden

den

den Feldern des positiven Rechtes muß also entweder ewig fortdauren, oder sie muß die Entdeckung und Anerkennung dieser neuen Wissenschaft beschleunigen, ohne welche sich an keine Vereinigung der Selbstdenker über einen ersten Grundsatz des Naturrechts, ja nicht einmal über irgend einen bestimmten Begriff vom Recht überhaupt denken läßt.

Nicht so leicht dürfte man die Unentbehrlichkeit der erwähnten neuen Wissenschaft zur Gründung der Moral einräumen, von der man sich nicht oft genug wiederholen kann, daß sie auf einem unerschütterlichen Grunde fest stehe, und bereits zu einer Evidenz gebracht sey, die der mathematischen wenig oder nichts nachgebe. „Die Natur, heißt es, würde für das Wohl der Menschheit, und für ihre großen Absichten mit derselben sehr schlimm gesorgt haben, wenn sie die unentbehrliche Kenntniß des Sittengesetzes den Spekulationen und Zänkereyen der Philosophen überlassen hätte. Wirklich kündigt die Sittlichkeit an den menschlichen Handlungen sowohl ihre Gegenwart als ihre Abwesenheit durch unzweydeutige, angenehme und unangenehme Empfindungen an, gegen welche selbst die lange Gewohnheit des Lasters kaum genug verhärten kann, während eben dieselbe Sittlichkeit in dem Augenblicke Mißverständniß und Streit veranlaßt, als man sie durch Vernunft ergründen will. Leute aus den untersten Ständen, und Knaben, die kaum aus den Jahren

der Kindheit ausgetreten sind, wissen nicht nur die sittlichen Handlungen von den unsittlichen zu unterscheiden, sondern auch die Grade von Sittlichkeit genau anzugeben; wenn ihnen nur die äußeren Umstände einer moralischen Begebenheit bestimmt und klar vorgelegt werden. In allen Lehrbüchern der theoretischen Philosophie lassen sich mehr oder weniger wesentliche Irrthümer und Widersprüche aufbringen; aber es dürfte schwerlich ein Kompendium der Moral anzugeben seyn, in welchem eine unmoralische Handlung als moralisch aufgestellt, oder der Begriff der Sittlichkeit in einem seiner wesentlichen Merkmale verfehlt wäre. Aus welchem allem sich also ergäbe, daß die Moral eben so die zuverlässigste und ausgemachteste, als die wichtigste und gemeinnützigste unter allen Wissenschaften wäre.“ — Gleichwohl ist diese Zuverlässigkeit der Moral noch lange nicht so allgemein einleuchtend, daß sie nicht bis auf den heutigen Tag eben so hartnäckig bestritten als vertheidiget würde; und es ist billig, daß wir auch ihre Gegner vernehmen. „Wenn, sagen diese, unter den Moralisten mehr Einverständniß als unter den Metaphysikern Statt findet: so ist dieß eine Folge der positiven Gesetze und der eingeführten Formen überhaupt, welche die bürgerliche Gesellschaft zu ihrer Erhaltung bedarf, und die mit den zu dieser Erhaltung unentbehrlichen Vorstellungsarten Ehre und Schande, Belohnung und Strafe verknüpft haben. Die durch diese Vorstellungsarten modificirte Erziehung und

Gewohnheit enthält den Grund der so genannten moralischen Empfindungen, die das mit den Vortheilen der Gesellschaft und ihren positiven Schutzwehren übereinstimmende durch Vergnügen, das denselben widersprechende hingegen durch Mißvergnügen ankündigen; Empfindungen, die aber auch nur dort Statt finden, wo die äußeren Umstände des Klimas, der Organisation, u. s. w. jene künstlichen Einrichtungen veranlasset und begünstiget hätten, und die endlich bey allen kultivirten, und aus dem Stande der Natur ausgetretenen Nationen, am Knabenalter und an den untersten Ständen eben darum um so auffallender bemerkt werden müßten, weil dieses Alter und diese Stände am meisten für Erziehung und Gewohnheit empfänglich, und die durch dieselben erhaltenen Eindrücke durch Selbstdenken am wenigsten zu verändern im Stande wären. Die Formeln der Moralisten wären eben durch die Vieldeutigkeit ihres Wortsinnes fähig, auch in den verschiedensten Systemen immer diejenige Bedeutung anzunehmen, welche der eingeführten und politisch nothwendigen Vorstellungsart entspricht; aber die auch also gleich streitig zu werden anfängt, wenn man sie auf die so genannten i n n e r n Gründe der Moralität zurück führen will. In eben dem Verhältnisse, als sich der Sinn dieser Formeln über die gemeine und verworrene Vorstellungsart erhebt, mit jeder Anstrengung denkender Köpfe, denselben völlig aufzuhellen, mit jedem Versuche, sie alle einem gemeinschaftlichen Princip unterzuordnen, wird ihre

Unverträglichkeit immer auffallender, und der Streit unter ihren Vertheidigern verwickelter, der auf seine einfachsten Punkte zurück geführt keinen unbefangenen Zuschauer zweifeln läßt, daß es unter den Moralisten gerade am allerwenigsten ausgemacht sey, ob es ein Sittengesetz gebe, oder nicht?"

Das Auffallendste bey diesem Streite zwischen den Gegnern und Vertheidigern der Zuverlässigkeit der Moral ist, meiner Meynung nach, daß beyde durch ein gemeinschaftliches Mißverständniß die Wissenschaft mit ihrem Gegenstande, Moral mit Moralität, und den Grund von dieser mit dem Grundsatze von jener verwechseln. Die Einen übertragen das Daseyn, die Nothwendigkeit und Heiligkeit des Sittengesetzes auf die Wissenschaft desselben, die anderen das Unbestimmte und Schwankende in der Wissenschaft auf das Sittengesetz selbst. Beyde halten die Moral für unverbesserlich; die einen, weil sie ihr schon völlig entwickelte und aufs reine gebrachte Principien einräumen; die andern, weil sie ihr alle möglichen Principien absprechen. Beyde hemmen dadurch, so viel an ihnen liegt, die Fortschritte der Wissenschaft. Die Vernunft und die Sonne haben den Gesichts- und Wirkungskreis der Menschheit von je her beleuchtet und befruchtet. Man hat die leuchtende und die wärmende Kraft der Sonne aus ihren wohlthätigen Wirkungen lange vorher gekannt, als man die Handlungsweise dieser

Kräfte wissenschaftlich zu untersuchen anfing. Aber es würde eben so ungereimt seyn, jene Kenntniß der von unsrer Einsicht unabhängigen Kräfte, die immer vorhanden waren, und immer gewirkt haben, mit der Wissenschaft ihrer Handlungsweise zu verwechseln, die nur durch allmähliche Fortschritte nach und nach zur eigentlichen Wissenschaft werden kann, und zum Theil von dem jeweiligen Zustande unsrer übrigen Einsichten abhängt, eben so ungereimt, sage ich, als das Daseyn jener Kräfte zu läugnen, weil die Kenntniß ihrer Handlungsweise noch nicht bis zum Range einer vollendeten Wissenschaft gestiegen ist.

Mit den Popularphilosophen behaupten, daß man die Wohlthaten der Sonne und der Vernunft genießen und benutzen müsse, ohne über die Art, wie wir zu denselben gelangen, nachzugrübeln, würde eben so viel seyn, als eine nicht geringere Ungereimtheit durch eine Allegorie verbergen. Je weiter die Vernunft bey einer kultivirten Nation in ihren Wirkungen fortgerückt ist, desto mehr nimmt ihr Bedürfniß zu, nach deutlicher Vorstellung ihrer Gesetze zu handeln. Eben dieselbe Idee, die durch Zergliederung in ihre unmittelbaren Merkmale deutlich geworden ist, wird in dem Augenblicke undeutlich, als es über die Merkmale jener Merkmale zur Sprache kömmt, und die Bestimmung derselben Streit veranlaßt. Es giebt Krankheiten, gegen welche der menschliche Körper durch das zarte

Kindesalter gesichert ist, und die sich ohne die ausgebildeteren Organe, ohne die Nahrungsmittel und Beschäftigungen des reiferen Alters nie einfinden würden; und es giebt Irrthümer, die einen beträchtlichen Grad von Kultur des Geistes voraussetzen, im Zustande der gänzlichen Verworrenheit des Begriffes, den sie betreffen, unmöglich sind, sich erst während der allmähligen Entwickelung desselben, die nur nach vielen mißlungenen Versuchen vollendet wird, nach und nach einstellen; aber auch durch die Nahrung, die sie aus der grösseren Menge halb wahrer Einsichten ziehen, und durch den geübteren Scharfsinn ihrer Vertheidiger immer bedenklicher werden müssen. Vielleicht gilt dieses von keiner anderen Idee so sehr, als von der Idee der Sittlichkeit. Je mehr in einem Zeitalter überhaupt gedacht wird, desto dringender wird das Bedürfniß, desto grösser die Gefahr diese Idee richtig zu denken. Sie wird unrichtig gedacht: so bald beym Denken derselben entweder eines ihrer wesentlichen Merkmale übergangen, oder in den Inbegriff derselben ein nicht hinein gehöriges aufgenommen wird; und sie kann gegen diese Unrichtigkeit nur durch eine völlig vollendete, bis an die Gränzen alles Begreiflichen zurück geführte Entwicklung ihrer Merkmale gesichert werden. So lange sie nicht bis auf ihre letzten theilbaren Bestandtheile zergliedert ist; und so lange die gefundenen Bestandtheile nicht völlig bestimmt, und als die ersten Principien anerkannt sind: so lange ist keine Sicherheit da, daß nicht in den un-

entwickelten Bestandtheilen Mangel oder Ueberfluß eines wesentlichen Merkmals verborgen liege; die Idee wird weder rein noch vollständig gedacht, und ist mehr oder weniger ein Spiel des Zufalls.

Die Idee der Sittlichkeit hat ungemein dadurch gewonnen, daß unsre Moralisten von Profession den Unterschied zwischen Moralität und Legalität so allgemein angenommen, und das wesentliche Merkmal, wodurch sich das moralische Gesetz von jedem andern, welches den sinnlichen Trieb einschränkt, in dem Grunde seiner Verbindlichkeit aufgesucht haben. Aber eben darum ist es auch um so bedenklicher geworden, sich über diesen Grund zu irren, je mehr von der Bestimmung desselben der ganze Sinn des moralischen Gesetzes abhängt. In allen Erklärungen, welche die bisherige Philosophie von diesem Grunde gegeben hat, kommen der Trieb nach Vergnügen und das Gesetz der Vernunft mehr oder weniger ausdrücklich als wesentliche Merkmale dieses Grundes vor.*) Ich will hier keineswegs behaupten, was ich nur erst bey einer andern Gelegenheit streng beweisen zu können hoffe, daß in allen diesen Erklärungen die Idee

*) Auch in der Stoischen, welche das Vergnügen nur unter dem Charakter der Wollust aus den Triebfedern der Sittlichkeit ausschließt, und das Begehren des Höchsten Gutes vom richtigen, so wie das Begehren der Scheingüter vom unrichtigen Urtheile, des von dieser Sekte mit der Sinnlichkeit verwechselten, Verstandes ableitet.

der Sittlichkeit durch das wesentlich überflüssige Merkmal des Triebes nach Vergnügen, und durch das wesentlich unvollständige des Gesetzes der Vernunft unrichtig werde; aber dies kann und darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß das gegenseitige Verhältniß dieser beyden Merkmale, auch unter denjenigen Philosophen, die sich ausdrücklich für beyde erklären, schlechterdings unentschieden ist, und daß unsre denkenden Moralisten gegenwärtig weniger als jemals über die Frage einig sind: ob bey der moralischen Gesetzgebung der Trieb nach Vergnügen der Vernunft, oder diese jenem untergeordnet sey?

Die Einen finden die Nothwendigkeit, durch welche die Regel der Vernunft zum verbindenden Gesetze für den Willen wird, im Triebe nach Vergnügen. Sie halten diesen Trieb für den eigentlichen Gesetzgeber, welcher sich der Vernunft nur zur Ausfertigung der Gesetze bediene, die allein durch ihn ihre Sanktion erhielten, und die, wie gemeinnützig auch der Erfolg ihrer Beobachtung wäre, gleichwohl für den Willen eines jeden Individuums nur durch das Vergnügen, das ihre Beobachtung gewährt oder verspricht, und durch das Mißvergnügen, das sie abwendet, Interesse haben könnten. Die Anderen hingegen erkennen die Vernunft für die eigentliche und rechtmäßige Gegezgeberinn, sprechen ihr aber, so wie sie im menschlichen Geiste vorhanden ist, das selbstthätige Vermögen ab, die von ihr gegebenen, und zwar ohne die Sank-

tion des Triebes nach Vergnügen an sich gültigen Gesetze, ohne die ausübende Macht, die bey endlichen Wesen nur in diesem Triebe liegen könne, wirklich geltend zu machen.

Die ersteren, welche den bestimmenden Grund der moralischen Verbindlichkeit im Triebe nach Vergnügen entdeckt zu haben glauben, streiten sich über die Art, wie dieser Grund in diesem Triebe vorhanden; ob er in demselben ursprünglich, angebohren, und natürlich, oder abgeleitet, erworben, und erkünstelt sey? Der Trieb nach Vergnügen, meynen einige, gebe im Stande der Natur keinem andern, als dem Gesetze des Instinktes seine Sanktion, und er könne die Richtung, durch welche er auf die Beobachtung eines Gesetzes dringe, das dem Instinkte Abbruch thut, nur von außen her durch Erziehung und Gewohnheit, und die Einrichtungen der bürgerlichen Gesellschaft erhalten. Der Staat wäre nämlich durch die eigennützigen Triebe Aller, die er in sich vereinige, gedrungen die eigennützigen Triebe der Einzelnen einzuschränken, und würde durch sein Uebergewicht an Klugheit und Macht in Stand gesetzt, diese Einschränkungen dadurch geltend zu machen, daß er künstliche Privatvortheile und Privatübel mit der Beförderung oder Beeinträchtigung des gemeinen Besten verknüpfte.

Die Vertheidiger des natürlichen Ursprungs der moralischen Verbindlichkeit aus dem

Triebe nach Vergnügen können gegen ihre Gegner, denen sie nicht mit Unrecht theoretische Vernichtung aller Sittlichkeit Schuld geben, um so weniger gemeine Sache machen; da sie selbst über die Art und Weise, wie jene Verbindlichkeit in dem natürlichen Triebe nach Vergnügen gegründet sey? in wesentlich verschiedene Meynungen getrennt sind. Die Einen unter ihnen suchen die Natur des Triebes nach Vergnügen in der Sinnlichkeit, oder vielmehr in dem Bedürfnisse der Sinnlichkeit auf, verwechseln die Sinnlichkeit überhaupt mit der durch Organisation modificirten Sinnlichkeit, ordnen alle mögliche Arten des Vergnügens der physischen als der Gattung unter, erklären die Sittlichkeit für wohlverstandenen und verfeinerten Eigennutz, und die Tugend für das Mittel zum nothwendigen Zwecke des durch Vernunft erweiterten Triebes nach Genuß (oder für das Mittel zur Glückseligkeit, welche in der größten möglichen Summe angenehmer Empfindungen, im höchsten Grade und in der längsten Dauer bestehen soll). Die Andern hingegen glauben in der menschlichen Natur zwey ganz verschiedene Triebe nach Vergnügen annehmen zu müssen; einen Eigennützigen, der das eigene, und einen Uneigennützigen, der das fremde Wohl zum Gegenstand hat. Das Vergnügen am fremden Wohl, und das uneigennützige Interesse am allgemeinen Besten setzt ihrer Meynung nach im Gemüthe einen eigenen Sinn voraus, der unter dem Namen des Moralischen von der Sinnlichkeit

unterschieden, und als der Grund der sittlichen Verbindlichkeit angenommen werden müsse, aber sich nicht weiter erklären lasse.

Diejenigen, welche die Vernunft für die moralische Gesetzgeberinn anerkennen, sind unter sich darüber uneinig, ob sie diese Ehre der menschlichen, oder der göttlichen Vernunft einzuräumen hätten. Die Sittlichkeit, behaupten die Einen, ist die natürliche Handlungsweise des durch die menschliche Vernunft bestimmten Willens, und der durch Vernunft bestimmte Wille kann nichts als das Vollkommene wollen, welches das natürliche Objekt der Vernunft ist. Auch sind sie so ziemlich darüber einig, daß die Vollkommenheit der sittlichen Handlungen im Zwecke derselben bestehe. Was aber dieser Zweck sey? ob wieder Vollkommenheit, und was in diesem Falle unter dieser Vollkommenheit zu verstehen sey? Ob die Uebereinstimmung aller Neigungen und Anlagen zur größten möglichen Genußfähigkeit? Ob die größte mögliche Entwickelung aller menschlichen Kräfte? Ob das größte mögliche Wohl der Menschheit überhaupt? Oder ob dies alles zusammen genommen? und in diesem Falle, welcher unter diesen verschiedenen Beweggründen den moralischen Willen zunächst bestimme? hierüber sind die Meynungen der Vertheidiger des Grundsatzes der Vollkommenheit so sehr verschieden, daß sie genau besehen nichts als den Ausdruck Vollkommenheit unter sich gemein haben.

Diese, so wie alle übrigen Uneinigkeiten über den Grund der sittlichen Verbindlichkeit, meynen die Supernaturalisten dadurch geschlichtet zu haben, daß sie diesen Grund in dem göttlichen durch unendliche Vernunft bestimmten, aber eben darum für eine endliche Vernunft unerforschlichen, und dem Menschen nur durch Offenbarung bekannten Willen aufsuchen. Allein außerdem, daß die Anhänger dieser Meynung entweder unmittelbare göttliche Eingebung, die jedem Menschen diesen unbegreiflichen Willen kund mache, oder unfehlbare Ausleger des Sinnes der heiligen Urkunden annehmen, und die Authenticität von beyden durch fortdaurende Wunder gegen alle Besorgniß von Täuschung und Irrthum sichern lassen müssen; so sind sie auch so wenig als irgend eine andere Parthey unter sich einig: ob der menschliche Wille durch die Vernunft, oder durch den Trieb nach Vergnügen, oder durch unmittelbare Einwirkung der Gottheit bestimmt werde, sich dem göttlichen zu fügen; oder, welches eben so viel heißt, worin der innere Grund der moralischen Verbindlichkeit bestehe? Ich schweige hier von der mit der Idee der Sittlichkeit innigst zusammen hängenden Idee des freyen Willens, der gegenwärtig mehr als jemals von den Fatalisten geläugnet, den dogmatischen Skeptikern bezweifelt, den Deterministen verkannt, und den Supernaturalisten außerhalb der Natur aufgesucht wird. Das Unzureichende in allen bisherigen Erörterungen dieser wichtigen Idee ist manchen unsrer vorzüglich-

sten philosophischen Schriftsteller so sehr aufgefallen, daß sie kein Bedenken getragen haben, zu behaupten: die Frage, worin die Freyheit bestünde? folglich auch die Frage: ob sich Freyheit denken lasse? wäre schlechterdings unbeantwortlich, und daher auch für die Moral ganz gleichgültig.

Die durch alle diese Erscheinungen so auffallende Erschütterung der wissenschaftlichen Grundfeste der Sittlichkeit, bestehet eigentlich in dem Schwanken aller bisherigen Vorstellungsarten von der Vernunft, dem Triebe nach Vergnügen und ihrem Verhältnisse gegen einander; und zeigt offenbar von der noch lange nicht vollendeten durchgängigen Entwicklung der Begriffe von Vernunft und Sinnlichkeit, der selbstthätigen Kraft der einen, und dem auf Bedürfniß gegründeten Triebe der andern, dem Bestimmenden und dem Bestimmbaren bey der Sittlichkeit; eine Entwicklung, die nur durch eine auf einem allgemeingeltenden Princip fest stehende Wissenschaft des menschlichen Vorstellungs- und Begehrungsvermögens möglich ist. Jene Erschütterung muß also zum großen Nachtheil der moralischen Kultur entweder ewig fortdauren; oder sie muß die Entdeckung und Anerkennung jener neuen Wissenschaft herbey führen.

Diese Skizze der Erschütterungen auf allen Feldern der Wissenschaften, deren Grundsätze

Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes voraus se-
tzen, dürfte nun freylich manchem Satyre auf den
Geist unsres Zeitalters scheinen; aber in meinen Au-
gen enthält sie die Materialien, die eine geschicktere
Feder als die meinige zur bündigsten Lobrede auf den-
selben verarbeiten würde. Die Philosophen haben
freylich von je her gestritten, und im goldenen Zeit-
alter der griechischen Philosophie kamen eben die vier
einander entgegen gesetzten Hauptsysteme: das Pla-
tonische, Aristotelische, Epikurische und Stoische
zur Reife. Allein noch nie war der Streit der Phi-
losophen weder auf so vielen Feldern der Wissen-
schaften ausgebreitet, noch von so vielen vorzüglichen
Köpfen geführt; noch nie war der Einfluß der Gegen-
stände dieses Streites auf das Wohl und die Würde der
Menschheit, und der Einfluß des Streites auf diese Ge-
genstände, mit Einem Worte sein praktisches Interesse
sichtbarer; noch nie waren die unentschiedenen Punkte,
deren Entscheidung theils sein Zweck, theils seine noth-
wendige Folge ist, mit so vieler Bestimmtheit auf-
gestellt, und auf so einfache Sätze zurück geführt;
noch nie kündigte er eine so allgemeine und so lebhaf-
te Anstrengung der edelsten Kräfte des menschlichen
Geistes an. Nach so vielen sowohl glücklichen Vor-
arbeiten als mißlungenen Versuchen, nach so vielen
wichtigen, wirklich entschiedenen Problemen, nach
so vielen unnützen, abgeschmackten, und unbeantwort-
lichen Streitfragen, ertönt nunmehr auf allen Feldern
der Wissenschaften, die ihre Principien aus der Na-
tur des menschlichen Geistes erhalten müssen, ein-

stimmig die große entscheidende Frage nach dem Einen was Noth ist. Die Metaphysik fordert das allgemeingeltende Princip alles Philosophirens überhaupt, die Geschichte den höchsten Gesichtspunkt für ihre Form, die Aesthetik die oberste Regel des Geschmackes, die Religion die reine, auf allgemeingeltende Principien zurück geführte Idee der Gottheit, das Naturrecht seinen ersten Grundsatz, und die Moral ihr letztes Grundgesetz. Die Lehrgebäude aller dieser Wissenschaften, die ihren Gegenständen nach auf unerschütterlichen Gründen fest stehen, bis an ihre Wölbungen und zwar so weit fortgeführt zu haben, daß das Bedürfniß der fehlenden Schlußsteine in die Augen fällt, ist ein Verdienst unsers Zeitalters, das nur durch das Verdienst, jene Schlußsteine selbst entdeckt, behauen und eingepaßt zu haben, übertroffen werden kann. So wie diese einmal an Ort und Stelle gebracht seyn werden, wird es Zeit seyn, daß alle Balken, Klammern, und das ganze Gerüst, das schon durch sein Schwanken genug ankündiget, daß es bloßes Gerüst ist, hinweg geräumt werde, nicht nur ohne Schaden, sondern zum Vortheil des Gebäudes. Mit einer letzten und heftigsten Erschütterung werden die einseitigen Meynungen der Philosophen über Gegenstände, über welche die Menschheit nicht immer bloß zu meynen bestimmt ist, dahin stürzen, um feststehenden Grundsätzen Platz zu machen.

Dritter Brief.

Die Erschütterung auf dem Gebiethe der Philosophie der Religion kündiget eine Reformation dieser Philosophie an. Mein Urtheil von der Kantischen Philosophie überhaupt.

Und nun, lieber Freund, lassen Sie uns zu Ihrem Gemählde zurück kehren, und sehen: ob es nicht vielleicht mit dem Meinigen zusammen genommen erst ein vollständiges Ganze ausmache. Wenn die von Ihnen zusammen gestellten Erscheinungen wirklich einen gemeinschaftlichen Grund haben: so ist dieser kein anderer, als das alte, noch immer fortdaurende, aber itzt mehr als jemals sichtbar gewordene Mißverständniß über die Gränzen des Vernunftvermögens in Rücksicht auf die Angelegenheiten der Religion. Die Unbestimmtheit und Unvollständigkeit unsrer wissenschaftlichen Begriffe von der Vernunft, und ihrem Verhältnisse zu den übrigen, eben so sehr verkannten Vermögen des menschlichen Geistes ist also auch hier, nicht weniger als auf den übrigen von mir beleuchteten Feldern der Wissenschaften, die eigentliche Ursache des Schwankens aller angenommenen Grundsätze. In dieser Eigenschaft fällt sie bey der Erschütterung unter den religiösen Vorstellungsarten weit mehr als bey allen übrigen, und zwar völlig unmittelbar in die Augen.

Hier

Hier sind die Streitpunkte schon so weit auf das Einfachere zurück geführt, daß sich die streitenden Partheyen zum Theil unmittelbar an die Vernunft selbst halten, die sie erheben oder herab setzen, je nach dem sie Ursache zu haben glauben, mit den wirklichen oder angeblichen Entscheidungen derselben zufrieden zu seyn oder nicht. Es giebt freylich auch Unzufriedene, die mit einer Art von leidenschaftlichem Ungestüm in die Vernunft dringen, sie um befriedigendere Antworten bestürmen, und nachdem sie eine Zeit lang vergebens mit ihr gerungen haben, entweder Parthey gegen sie nehmen, oder als gleichgültige Zuschauer aus den Schranken des Kampfplatzes austreten. Es giebt Zufriedene, die es eben ihrer Zufriedenheit wegen bey den vorigen Antworten bewenden lassen, die alten Vernunftbeweise mit verschiedenen neuen Wendungen und Ausdrücken wiederholen, und darüber unter sich selbst in eigentlichen Wortstreit gerathen, über den sie gemeiniglich die Einwendungen der Unzufriednen gegen die Sache selbst vergessen; wenn sie anders nicht dafür halten, dieselben als längst widerlegte Irrthümer durch besagte neue Wendungen abgefertiget zu haben.

Allein die eigentlichen Selbstdenker auf beyden Seiten, auf welche doch am Ende das Schicksal des ganzen Streites ankömmt, halten denselben keinesweges für abgeschlossen; und ihr fortwährendes gegenwärtig mehr als jemals lebhaftes Bestreben, ihre Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit den bisheri-

gen Entscheidungen der Vernunft durch neue Gründe zu rechtfertigen, erhält nicht nur den Streit in Athem, sondern giebt ihm auch die glückliche Wendung, welche eine neue Auflösung des alten Problems über das Vermögen der Vernunft immer unentbehrlicher macht, und durch vorläufige Festsetzung ihrer Bedingungen immer näher herbey führt.

Daß es den Antworten, welche die Vernunft, oder eigentlicher, welche man im Namen der Vernunft, auf jede Frage in der so genannten natürlichen Theologie gegeben hat, an derjenigen Evidenz, die sich bey so wichtigen Gegenständen am allermeisten durch Allgemeingültigkeit äußern sollte, fehle, hievon ist der fortwährende Streit über jede dieser Fragen der überzeugendste Beweis, und die Frage über die Existenz der Gottheit das auffallendste Beyspiel. Lassen Sie uns bey diesem Beyspiele stehen bleiben.

Wir wollen ein- für allemal voraus setzen, daß es die Vernunft war, welche von den ersten Zeiten ihrer Entwickelung an unaufhörlich diese Frage aufwarf. Ich weiß, das Glaubige und Unglaubige dieser Voraussetzung widersprechen. Die Ersteren behaupten: die Vernunft könne nie durch sich selbst auf diese Frage gerathen; und die Letztern: sie erkläre dieselbe für überflüssig. Allein ich weiß, daß Sie, mein Freund, weder ein Glaubiger noch ein Unglaubiger dieser Art, und mit mir darüber einig sind,

die Vernunft habe diese Frage nicht nur aufwerfen können, sondern auch müssen. — Dies nun voraus gesetzt, so mußte es ihr unmöglich werden, bey ihren Versuchen diese große Frage zu beantworten, die Wissenschaft ihrer eigenthümlichsten Begriffe, Principien und Grundsätze, mit einem Worte die gegenwärtig so verschrieene Metaphysik, vorüber zu gehen. Vielmehr hat diese Wissenschaft ihre Entstehung sowohl als ihre allmähliche Ausbildung größtentheils der Frage vom Daseyn Gottes zu verdanken. Wirklich kann der ganze Gegenstand dieser Frage durch keine andern Begriffe gedacht werden, als solche, die in eben dem Verhältnisse metaphysischer werden, als man sie von den fremdartigen Zusätzen der Phantasie, und den Schlacken der gemeinen Vorurtheile reinigt, und bey einer fortwährenden Prüfung fester ins Auge faßt. Man stellt freylich auch noch in unsern Tagen so genannte historische, physische, moralische Beweise für das Daseyn Gottes auf; aber die nothwendige Beziehung derselben auf den metaphysischen Begriff eines unbedingt nothwendigen Daseyns, ist unsern Selbstdenkern lange schon kein Geheimniß mehr; und mehrere unter ihnen haben mit dem glücklichsten Scharfsinne gezeigt, daß die metaphysischen Notionen, welche der natürlichen Theologie zum Grunde liegen, durch natürliche, und selbst übernatürliche Offenbarung zwar bestätiget, aber nicht ersetzt, oder von ihr abgeleitet werden könnten. Sogar unsre älteren Glaubenstheologen hielten

es nicht für überflüssig, ihren aus übernatürlichen Quellen hergeholten Beweisen auch noch den metaphysischen beyzufügen: und obwohl sie denselben in ihren gewöhnlichen Kompendien gemeiniglich die letzte Stelle anwiesen; so fanden sie sich doch immer genöthiget, ihn hervor zu ziehen, und auch wider Willen seinen ersten Rang anzuerkennen, so oft sie es mit den Unglaubigen zu thun hatten. Endlich haben unsre modernen Feinde und Verächter der Metaphysik (wie die Erfahrung lehrt) kein andres Mittel entdeckt, sich den Beystand ihrer Feindinn entbehrlich zu machen, als entweder über die ganze Frage ein tiefes Stillschweigen zu beobachten, oder sich in einem Labyrinthe dunkler Gefühle herum zu treiben. Nöthiget man die einen zur Sprache, die andern aber zu einer verständlichen Rechenschaft über ihre Herzensphilosophie: so sprechen sie beyde so gut Metaphysik, wie jener Edelmann Prosa sprach, ohne es zu wissen und zu wollen.

Allein so unvermeidlich es immer gewesen seyn mochte, und noch jetzt seyn mag, die Metaphysik über das Daseyn Gottes zu befragen: so wenig hat auch nur Eine der mehreren Antworten, die man bis jetzt von ihr erhalten hat, allgemeinen Eingang gefunden. Dies gilt nicht etwa nur in Absicht auf die Menschenklassen, für die es keine wissenschaftliche Beweise giebt, sondern auch und vorzüglich in Absicht auf Männer, die den größten Theil ihres Lebens im Umgange mit den Wissenschaften, ja sogar

mit metaphysischen Untersuchungen zugebracht haben. Schriftsteller, denen man unmöglich philosophischen Geist abstreiten kann, ohne selbst von diesem Geiste gänzlich verlassen zu seyn, haben alle metaphysischen Beweise für das Daseyn Gottes für unzulänglich erklärt: und sind entweder der Meynung beygetreten, daß die Vernunft über diese Frage schlechterdings nichts entscheiden könne; oder sie sind so weit gegangen, daß sie sogar eine verneinende Antwort aus den Vordersätzen jener Beweise dargethan zu haben glaubten. Wirklich hat der vielfältige Gebrauch, den die dogmatischen Skeptiker sowohl als die Atheisten für ihre Behauptungen von der Metaphysik gemacht haben, nicht wenig dazu beygetragen, die alte Meynung von der erblichen Verkehrtheit der Vernunft zu bestätigen, und die Beweise für das Daseyn Gottes, die man außerhalb des Gebiethes der Vernunft und der Natur gefunden zu haben glaubte, in dem Ansehen zu erhalten, das sie sonst in eben dem Verhältnisse verloren haben würden, als das Gebieth der Vernunft besser angebaut worden ist. „Troß „allen bisherigen Anstrengungen haben wir also noch „keine Metaphysik, aus welcher sich die oft erwähnte große Frage mit allgemein einleuchtender Gewißheit beantworten ließe.“ Dies ist eine Thatsache, die von keiner unsrer gegenwärtigen philosophischen Partheyen geläugnet werden kann, so groß auch übrigens die Meynung seyn mag, die jede derselben von ihrer bereits gefundenen Antwort unterhält.

Aus der Thatsache, daß wir keine solche Metaphysik haben, folgt aber noch keineswegs, daß wir keine haben können. Diejenigen, welche diese Unmöglichkeit zum Vortheile eines Glaubens behaupten, womit sie sich mit allem Rechte in Ermangelung des Wissens behelfen, müssen eine andere eben so unläugbare Thatsache zugeben, „daß nämlich die Principien ihres Glaubens bisher eben „so wenig zur allgemeinen Evidenz gebracht wären," ja daß diese Principien von den geübtesten und scharfsinnigsten Denkern insgemein am wenigsten befriedigend gefunden würden. Freylich, so lange die Möglichkeit einer Metaphysik, welche die Frage über das Daseyn Gottes allgemeingültig beantworten könnte, noch nicht erwiesen ist, lassen sich die Glaubenstheologen, welche das bisher fruchtlose Bestreben der Vernunft für einen Grund gegen jene Möglichkeit angeben, nicht ganz abweisen. Allein sie können eben so wenig diejenigen widerlegen, welche die Fortdauer jenes Bestrebens, das wichtige Interesse, welches die Menschheit an einer entscheidenden Beantwortung nehmen muß, und die immer mehr zunehmende Unzulänglichkeit jeder bisherigen Antwort, als Gründe für jene Möglichkeit anführen.

Der aus diesen Gründen und Gegengründen entstehende Zweifel ist eine der vornehmsten Bedingungen, unter welchen jene neue Metaphysik, wenn sie in der That möglich seyn sollte, wirk-

lich werden, und Eingang finden könnte. Indem dieser Zweifel den dogmatischen Behauptungen sowohl des wirklichen Besitzes einer solchen Wissenschaft, als auch der Unmöglichkeit derselben widersteht: so hebt er die unübersteiglichen Hindernisse auf, welche sonst von unsern Naturalisten sowohl als Supernaturalisten der Aufsuchung, Bearbeitung und Ausbreitung jener neuen Wissenschaft entgegen gesetzt werden müssen. Beyde Partheyen können diesen Zweifel, wenn er einmal Platz gegriffen hat, nicht mehr zurück treiben; weil er ihnen in dem Augenblicke ihre Waffen raubt, als er sich einfindet; und weil er den großen Vortheil für sich hat, daß beyde Klassen seiner Gegner nie gegen ihn gemeine Sache machen können, sondern in eben dem Verhältnisse sich selbst unter einander aufreiben müssen, als sie wider ihn losziehen. Je eifriger sie auf ihren Behauptungen bestehen, desto mehr kömmt die Schwäche ihrer beyderseitigen Gründe an den Tag, und desto augenscheinlicher wird es dem unbefangenen Zuschauer: wie wenig die Auflösungen des großen Problems, die uns von den Einen im Namen der metaphysischen Vernunft, und von den Andern im Namen der hyperphysischen Offenbarung ewig wiederholt werden, zur allgemeinen Ueberzeugung geschickt sind.

Daß dieses gegenwärtig unter uns der Fall ist, scheinen mir eben die Zeichen unsrer Zeit anzuzeigen, die ihnen, mein Freund, so bedenklich vorkommen.

Offenbar sind es Wirkungen und Merkmale der allgemeinen Erschütterung aller unsrer bisherigen philosophisch-theologischen Lehrgebäude, wovon jedes mit einem Eifer und einer Stärke angegriffen wird, von denen wir bisher noch kein Beyspiel hatten. Die Unverträglichkeit dieser Lehrgebäude ist so sehr ins Reine gebracht, daß die Anhänger derselben, die sich in Rücksicht auf ihre Personen indessen besser vertragen gelernt haben, bey ihren Vorträgen sich umsonst gegen das Polemisiren zu verwahren suchen. Sie widerlegen auch wider ihren Willen, so bald sie zu beweisen anfangen; und am Ende zeigt sich, daß sie bloß eine fremde Meynung widerlegten, ohne die ihrige bewiesen zu haben. Im wirklichen Kampfe trägt der angreifende Theil, wenn er anders kein Schwachkopf ist, immer den Sieg davon. Der Theist glaubt den Atheismus aus allen Verschanzungen getrieben zu haben, indessen der Atheist über die gestürzten Bollwerke des Theismus triumphirt. Die Supernaturalisten, die unter den Protestanten keine unfehlbare Kirche, und folglich auch kein eigenes der Vernunft unzugängliches Gebieth haben, auf dessen Grund und Boden ihre Lehrgebäude gegen Angriffe sicher wären, sehen kein anderes Mittel für sich, als die Uneinigkeit der Philosophen zu ihrem Vortheile zu benutzen, und ihren Bau, wo möglich, auf den Trümmern der von ihren Gegnern selbst eingestürzten Vernunftsysteme aufzuführen. Sie dringen daher mit aller Gewalt darauf,

aus dem Widerspruche jener Systeme die Unzulänglichkeit der Vernunft, und die Unentbehrlichkeit ihres übernatürlichen Surrogats zu erweisen. Allein so wie jener Kampf angeht, der die Blößen ihrer Gegner aufdecken soll, zeigt es sich, daß es ihnen selbst unmöglich wird, dabey gleichgültig zu bleiben. Um sich die Atheisten vom Leibe zu halten, müssen sie sich zu den Theisten schlagen, und auf diese Weise ihre vorigen Ansprüche gegen den Theismus selbst wieder aufgeben. Daher die häufigen Widersprüche unter den Anhängern der supernaturalistischen Parthey; indem die einen die Unmöglichkeit, die andern die Unentbehrlichkeit eines Vernunftbeweises vom Daseyn Gottes behaupten; die einen dieses Daseyn beym Beweis der Offenbarung voraus setzen, die andern dasselbe aus der Offenbarung beweisen; die einen vorher zu wissen meynen, was sie nachher aufs Wort der Offenbarung glauben; die andern glauben, bevor sie noch wissen, wem sie zu glauben haben.

Dies allgemeine Schwanken unserer angenommenen Systeme ist es, lieber Freund, was Sie, je nachdem Sie Ihren Standpunkt nehmen wollen, auf der Seite der Philosophen für Gefahr der Vernunft, auf der Seite der Theologen aber für Gefahr des Glaubens ansehen müssen. Indem die in die Enge getriebenen Partheyen ihr äußerstes thun, in der Hitze des Streites ihre Ansprüche übertreiben,

und bey ihrer Vertheidigung Blößen geben, die selbst der Angriff ihrer Gegner nicht aufgedeckt hatte; sieht der friedliche Zuschauer nicht ohne Kummer die Verfechter der Vernunft für die Sache des Unglaubens, und die Beschützer des Glaubens für die Sache des Aberglaubens kämpfen, und erklärt sich das Räthsel, wie diese beyden entgegen gesetzten Krankheiten des Geistes unter uns im gleichen Verhältnisse so gewaltig zunehmen.

Während dieser Kampf vom Fanatismus auf beyden Seiten fortgeführt wird, nimmt bey einer gewissen Klasse kaltblütigerer Naturalisten und Supernaturalisten die Ueberzeugung immer mehr überhand: daß sie sich keine Hoffnung zu machen haben, ihren Systemen allgemeinen Eingang zu verschaffen. Diese Ueberzeugung, der wir von unsrer gegenwärtigen Toleranz und Denkfreyheit vielleicht mehr zu danken haben, als wir uns einbilden, hat unstreitig keinen geringen Antheil an der Gleichgültigkeit, die sowohl gegen die Metaphysik als die Hyperphysik selbst unter einer beträchtlichen Anzahl ihrer Bekenner immer merklicher wird, und die neben dem brausenden Ungestüm, womit die metaphysischen und hyperphysischen Resultate von andern vertheidiget werden, so seltsam auffällt. Viele unserer neueren philosophischen und theologischen Schriftsteller, die zum Selbstdenken Kraft und Beruf fühlen, sind der Untersuchungen, bey denen so wenig Beyfall und so viel Widerspruch zu erwarten

steht, überdrüssig geworden. Die einen haben sich auf das Studium des Menschen und der physischen Natur, die andern — der Moral und der Bibel mit einem Erfolg eingeschränkt, der in so manchem vortreflichen Werke der Welt vor Augen liegt. Aber so wie auf der einen Seite mit eben diesem Erfolge der Kaltsinn guter Köpfe gegen Metaphysik und Hyperphysik zunimmt, auf der andern Seite aber durch den fortgesetzten Kampf der Partheyen die Unerweislichkeit der bisherigen Systeme immer einleuchtender wird; so muß es endlich auch den Philosophen und Theologen von jener Klasse unmöglich werden, die Antwort auf die Frage vom Daseyn Gottes wie bisher als gefunden voraus zu setzen: und da sie doch diese Frage weder vermeiden, noch unbeantwortet lassen können; so werden auch sie sich genöthiget sehen, dem kritischen Zweifel über die Möglichkeit einer allgemein befriedigenden Antwort Gehör zu geben.

Dieser Zweifel hat mit dem gewöhnlichen Skepticismus, der es bloß beym Nichtwissen bewenden läßt, so wenig gemein, daß er in eben dem Verhältnisse, als seine Bedeutung gefaßt wird, ein dringendes Bedürfniß seiner Auflösung mit sich führt. Das höchst wichtige und immer fortwirkende Interesse, welches die Menschheit an der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes nimmt, und welchem selbst die unseligen Folgen des Aberglaubens und Unglaubens so laut das Wort reden, macht hier

alle Gleichgültigkeit unmöglich, und schafft den Zweifel in die bestimmte Frage um: Ist eine allgemein befriedigende Antwort über die Frage vom Daseyn Gottes möglich? oder vielmehr (da diese Möglichkeit durch keine schon wirkliche Antwort erwiesen werden kann, sondern erst untersucht werden muß) — Wie ist eine solche Antwort möglich?

Dies Problem ist der Punkt, in welchem sich die Wege der Metaphysik und Hyperphysik endigen, die sich rückwärts ins Unendliche verlieren, und immer weiter vom Ziele abführen — der Punkt, von welchem der neue und einzige Weg vorwärts angeht. Wir haben die beyden Abwege zurück gelassen, wenn wir uns einmal bey diesem Punkte befinden; und da wir nicht stehen bleiben können, so müssen wir den Weg vor uns antreten, oder, welches Eines ist, wir müssen das Problem auflösen. Die Bedingungen dieser Auflösung außerhalb des Gebiethes der Vernunft aufsuchen, oder dieses Gebieth mit unsrer bisherigen Metaphysik verwechseln, würde eben so viel seyn, als rückwärts gehen, und sich wieder auf einen der vorigen Wege verirren. Es ist also nichts anderes übrig, als ein noch unbekanntes Gebieth der Vernunft, auf welchem die gedachten Bedingungen liegen müssen, vor allem kennen zu lernen. Wenn man sich bey der Untersuchung dieses Gebiethes nicht außerhalb desselben in den unendli-

chen Spielraum der Phantasie verlieren will; so müssen vor allen Dingen die Gränzen desselben genau und bestimmt angegeben werden; oder welches eben so viel heißt: man muß eine auf einem allgemein geltenden Princip fest stehende Antwort auf die Fragen ausfindig machen: „Was ist überhaupt „erkennbar? Was ist unter Erkenntnißvermögen zu verstehen? und worin besteht das eigenthümliche Geschäft der Vernunft beym Erkennen überhaupt?"

Mich dünkt, lieber Freund, ich sehe Sie bey diesen Problemen den Kopf schütteln. Nicht etwa, weil Sie nicht überzeugt wären, daß die Auflösung derselben der einzig mögliche Weg sey, der allenfalls zum Ziele führen könnte. „Aber, höre ich Sie sagen, eben der kleine Umstand, daß diese Fragen nach allem, was bisher in der spekulativen Philosophie von großen und kleinen Männern samt und sonders geleistet wurde, noch immer Probleme geblieben sind, giebt eine starke Vermuthung, daß sie auch immer Probleme bleiben werden." — Ich habe freylich den Gang, den der menschliche Geist nehmen mußte, um zu diesen Problemen zu gelangen, im vorhergehenden nur sehr flüchtig anzeigen können; aber nichts desto weniger scheint mir Ihr Einwurf sich daraus beantworten zu lassen. Alle wesentlicheren Schicksale, die unsre spekulative Philosophie bis jetzt erfahren hat, mußten vorhergegangen seyn, ehe man daran denken konnte, jene

Probleme in ihrem eigenthümlichen Sinne, und so, wie derselbe durch die Absicht ihrer Auflösung bestimmt wird, auch nur vorzulegen, geschweige denn aufzulösen. Alle diejenigen Philosophen, welche die Erkenntnißgründe für die Grundwahrheiten der Religion und Moralität, so wie die ersten Grundsätze des Naturrechtes und der Moral, bereits gefunden zu haben glaubten, konnten sich wohl nie im Ernste einfallen lassen, sich selbst zu fragen, ob und wie es der Vernunft auch möglich wäre, allgemein gültige Erkenntnißgründe und Grundsätze aufzustellen, — da sie ihre Vernunft im wirklichen Besitze solcher Erkenntnißgründe und Grundsätze glaubten. Und wäre ihnen auch diese Frage von andern vorgelegt worden: so würden sie statt aller Antwort ihre angeblichen Besitzungen aufgewiesen haben. Auf eben dieselbe Weise würden die Atheisten und Supernaturalisten verfahren seyn, welche ebenfalls jenen Fragen durch entscheidende Antworten, wiewohl von ganz anderer Art, zuvorgekommen sind. Und nun bitte ich Sie, lieber Freund, ja nicht zu vergessen, daß die philosophische Welt von je her größtentheils aus Dogmatikern bestanden habe; so daß man vielleicht gegen Einen Skeptiker hundert Dogmatiker zählen dürfte.

Gleichwohl war dieser so breite, und so stark betretene Weg vor der Vorlegung und Auflösung jener durch den kritischen Zweifel veranlaßten Proble-

me, nicht nur unvermeidlich; sondern sogar als eine entfernte Vorbereitung zu denselben unentbehrlich. Ohne den durch die süße Einbildung gefundener Wahrheit unterstützten und belebten Eifer der Dogmatiker, würden jene zahlreichen und zum Theil bewunderswürdigen Vorübungen des philosophischen Geistes nicht zu Stande gekommen seyn, denen die Vernunft den Grad der Entwicklung verdankt, der bey größeren Unternehmungen voraus gesetzt wird. Während dieser langwierigen Periode bestand das Verdienst des Skepticismus auch nur größtentheils darin, daß er die Dogmatiker theils ihre alten Beweise zu schärfen, theils auf neue zu sinnen zwang, ihrer Selbstgenügsamkeit Schranken setzte, und ihren Eifer in Athem erhielt. Nie aber vermochte ers, ihnen ihre angeblichen Erkenntnisse des Uebersinnlichen zu entreißen. Er hatte ihnen nichts besseres dafür zu geben; und würde auf die Frage: Was ist erkennbar? keine andere Antwort gehabt haben, als: Nichts! oder aufs höchste: Ich weiß es nicht! Die Dogmatiker setzten daher ihre Wege ungehindert fort, und mußten sie weit genug fortsetzen, bis sie selbst und ihre Zuschauer gewahr werden konnten, daß diese Wege in eben dem Verhältnisse vom Ziele abführten, als sie auf denselben weiter fortrückten, und bis die Skeptiker durch den Augenschein überzeugt werden konnten, daß es einen dritten bisher noch unbetretenen Weg gebe, der gegen alle ihre bisherigen Einwendungen gesichert wäre. Vor diesem Zeitpunkte

würde es weder rathsam noch möglich gewesen seyn, die dogmatischen Fortschritte aufzuhalten. Nichts ist begreiflicher, als warum dieser Zeitpunkt nicht früher eintrat. Die Geschichte der Zeiten und Völker, die in den Wissenschaften etwas beträchtliches geleistet haben, giebt uns deutlich genug die Ursachen an, durch welche die Fortschritte der Philosophie so oft bald erschwert, bald unterbrochen wurden. Seit der Wiederauflebung der Wissenschaften unter uns hatten die Dogmatiker eine geraume Zeit nöthig, bis sie in zweyen einander ungefähr das Gleichgewicht haltenden Hauptpartheyen als Orthodoxen und Heterodoxen auftreten konnten, bis diese ihre Nothdurft frey und laut genug abhandeln durften, und jene sich genöthiget sahen, die Vernunft zu Hülfe zu rufen; bis endlich durch den fortgesetzten Kampf die Schwierigkeit seiner Entscheidung so groß und so auffallend wurde, daß der kaltblütigere Theil selbst der Theologen und Philosophen von Profession auf die Gedanken gerieth, die ganze Fehde wäre entweder gar nicht, oder wenigstens keineswegs durch die bisher gebrauchten Waffen zu beendigen. So sehr die Meynung, welche den Streit zwischen den Naturalisten und Supernaturalisten für nothwendig endlos, und folglich auch für vergeblich erklärt, der Bequemlichkeit der Empiriker zu Statten kömmt; so entscheidend ist das Uebergewicht, welches die entgegen gesetzte Ueberzeugung, „daß dieser Streit von einem Mißver-„ständnisse abhänge, mit welchem er einst von selbst

„aufhören müsse," durch das wichtige und ewig fortdauernde Interesse erhält, das die Menschheit an der noch nicht entschiedenen Hauptfrage nimmt, die nichts geringeres als die wissenschaftlichen Fundamente der Religion betrifft.

So metaphysisch daher auch die Frage: Was vermag die Vernunft? klingt; so ist sie gleichwohl diejenige, die aus dem verwirrten Lärmen der theologischen Kämpfe am vernehmlichsten hervor tönt; und diese Kämpfe werden immer ausdrücklicher für und wider das Vermögen und Recht der Vernunft, in den Angelegenheiten der Religion zuerst zu sprechen, geführt. „Durch Vernunft allein ist wah-„re Erkenntniß Gottes möglich!" — „durch Ver-„nunft ist sie unmöglich!" heißen die Losungen der streitenden Partheyen, und die wirklichen oder angeblichen Beweise für diese beyden Behauptungen sind die Waffen, womit sie gegen einander zu Felde ziehen. Man bestrebt sich auch ohne ausdrückliche Verabredung, und durch ein gemeinschaftliches Bedürfniß gedrungen, auszumachen, „was die Ver-„nunft vermöge." Man beruft sich von seinem angefochtenen Systeme auf das Vermögen oder Unvermögen der Vernunft, aus welchem man unstreitige Prämissen für seine streitigen Behauptungen zu erhalten hofft. Der Mangel an solchen Prämissen ist also die Schwierigkeit, worauf beyde Partheyen zugleich stoßen, und diese sind daher dem eigentlichen Punkte ihres alten Mißverständnisses näher als sie je waren, und als sie selbst wissen.

Ein dunkles aber lebhaftes Gefühl dieser Schwierigkeit äußert sich merklich genug an der in unsern letzten Zeiten so sichtbar gewordenen Verzweiflung, seine Meynungen durch Vernunftbeweise durchsetzen, und seine Zweifel durch Vernunftgründe auflösen zu können. Diese Verzweiflung hat zur gegenwärtigen Gleichgültigkeit und Verachtung gegen die Metaphysik nicht wenig beygetragen. Sie hat so manchen neuerlich veranlaßt, seine wankende Metaphysik durch Mystik und Kabalistik zu unterstützen; so manchen verleitet, den Einladungen geheimer Gesellschaften Gehör zu geben, die ihm durch Traditionen und Offenbarungen die Fragen zu beantworten versprachen, welche ihm durch Vernunft unbeantwortlich schienen; so manchen genöthiget, von der Vernunft an Wahrheitsgefühl, gesunden Menschenverstand, Intuitionssinn, und wie die Winkeltribunale alle heißen mögen, u. s. w. zu appelliren. Sie ist es endlich, die den von Ihnen, mein Freund, so richtig bemerkten, und unsrer Zeit so eigenthümlichen Phänomenen eines förmlichen Vernunfthasses zum Grunde liegt. Es mag wohl vielleicht auch der niedrige Eigennutz und die Herrschsucht der Elenden, die von der Vernunft so vieles für ihr Gewerbe, und ihre alten Plane zu besorgen haben, bey dieser traurigen Erscheinung mitwirken. Allein, lassen Sie uns gerecht seyn! Schon die allgemein anerkannte Rechtschaffenheit mancher Schriftsteller, die sich laut und öffentlich gegen die Vernunft in Religionssachen erklärt haben, müßte uns Bürge

dafür seyn, daß die betrogene Erwartung einer befriedigenden Antwort für den Kopf, bey einer Angelegenheit, an welcher das beste Herz gerade den stärksten Antheil nimmt, die Ursache des Krieges war, den sie der Vernunft angekündiget haben. Die gedachten Schriftsteller geben diese Ursache bestimmt genug an: indem sie der Vernunft den Mangel allgemein gültiger Principien, aus denen sich die Frage über das Daseyn Gottes beantworten ließe, so allgemein und so ausdrücklich Schuld geben. Da die Beweise, womit sie diesen Vorwurf zu erhärten suchen, aus der bisherigen Metaphysik genommen, und gegen die bisherige Metaphysik gerichtet sind, so zeigt sich, daß diese Schriftsteller Vernunft mit Metaphysik verwechseln, und der Ersteren zur Last legen, was eigentlich nur auf Rechnung der Letztern kommen kann. Ihre Gegner, die Vertheidiger der so genannten natürlichen Religion, werden durch diesen Vorwurf genöthiget, die allgemein gültigen Principien, die sie vorher längst gefunden zu haben glaubten, erst aufzusuchen, und endlich ebenfalls einzugestehen, daß die bisherige Form ihrer Ueberzeugung nicht so unmittelbar in der allen Menschen gemeinschaftlichen Form der Vernunft gegründet sey, und daß sie der Vernunft bisher einen Besitz verdankt haben, den sie eigentlich nur der Metaphysik schuldig waren.

Auf diesem Wege wird man sich immer mehr der Ueberzeugung nähern, daß die Vernunft

von beyden Partheyen verkannt wurde. Wie vieles vereiniget sich nicht, unsern Zeitgenossen diese wichtige Wahrheit einleuchtend zu machen! Noch nie hat man der Vernunft so offenbar zu viel und zu wenig zugemuthet als gegenwärtig. Die Abgötterey, welche mit ihr getrieben, und die Verachtung, die ihr bezeugt wird, gehen bis zum Lächerlichen; während so wohl die übertriebenen Lobsprüche, als auch die Verläumdungen, womit man ihr zu begegnen gewohnt wird, noch zu keiner Zeit so allgemein angegriffen, und so geschickt widerlegt worden sind. Die vernünftigeren Anhänger jeder Parthey müssen endlich auf den Gedanken kommen, den Grund der Uebertreibungen, die ihnen selbst an ihren eigenen Partheygenossen auffallen, in den ihrer ganzen Parthey gemeinschaftlichen Principien aufzusuchen; da auch sogar ihnen, und zwar selbst von den vernünftigeren Anhängern der Gegenparthey einstimmig der Vorwurf übertriebener Ansprüche für oder gegen die Vernunft gemacht wird. Man ist auf der einen Seite eben so allgemein und vollkommen überzeugt, daß der Vernunft zu viel — als auf der andern, daß ihr zu wenig zugemuthet werde, oder welches eben so viel heißt, beyde Theile beschuldigen sich einander des Verkennens der Vernunft. Da nun jeder Theil seine Bekanntschaft mit der Vernunft vor seinem Gegentheile rechtfertigen muß, so sieht sich jeder genöthiget, zu den Gründen, die bisher nur ihn und seine Parthey befriediget haben, Beweise

aufzufinden, die auch seinen Gegnern einzuleuchten vermögen. Jeder muß also über seine bisher für die ersten gehaltenen Grundsätze hinaus gehen, Merkmale der Vernunft aufsuchen, die er bisher noch nicht gefunden hat, und seine Kenntniß des Vermögens und der Befugnisse der Vernunft, allgemein — das heißt, für sich und seine Gegner — gültig zu begründen suchen. Keine der streitenden Partheyen kann also mit ihrer eigenen bisherigen Kenntniß der Vernunft zufrieden seyn, so wenig als sie es mit der ihrer Gegner ist; keine kann es beym Alten bewenden lassen, und das Bedürfniß einer neuen Untersuchung des Vorstellungsvermögens muß also von den denkenden Köpfen beyder Partheyen endlich eben so allgemein eingesehen werden, als schon itzt beyde Partheyen überzeugt sind, daß die Vernunft (von den Gegnern) verkannt wird.

Das Problem: Was vermag die Vernunft? wird also durch die gegenwärtigen Zeitumstände nothwendig gemacht, vorbereitet und aufgegeben. Es würde schon kein kleines Verdienst unsers Jahrhunderts seyn, das alte unselige Mißverständniß, der sich selbst verkennenden Vernunft, welches, so unvermeidlich dasselbe auch dem menschlichen Geiste auf dem langen und beschwerlichen Wege, den er bis zur wissenschaftlichen Erkenntniß seines Vermögens zurück legen mußte, gewesen ist, gleichwohl unter die größten Uebel gehört, unter welchen die Menschheit je gelitten hat; das Mißver-

ständniß, welches Jahrtausende unter allerley Gestalten in der Welt Unheil gestiftet hat, die kultivirten Nationen den blutigen und unblutigen Fehden der Orthodoxie und Heterodoxie preis gab, Unglauben und Aberglauben nothwendig machte, die Kräfte so vieler vorzüglichen Köpfe mit unnützen Spitzfindigkeiten und Zänkereyen verschwendete, und in allen diesen seinen traurigen Folgen immer fortdauern zu müssen schien; — es würde, sage ich, schon kein kleines Verdienst unsers Jahrhunderts seyn, dieses Mißverständniß aus der Dunkelheit verworrener Begriffe hervor gezogen, und dadurch ein Problem herbey geführt zu haben, dessen Auflösung nichts geringeres als allgemeingültige Erste Grundsätze unsrer Pflichten und Rechte in diesem, — und einen allgemein gültigen Grund unsrer Erwartung für das zukünftige Leben hoffen läßt, das Ende aller philosophischen und theologischen Ketzereyen, und im Gebiethe der spekulativen Philosophie einen ewigen Frieden verspricht, von dem noch kein Saint-Pierre bisher geträumt hat. Aber wie? wenn auch die Auflösung dieses großen Problemes unserm sich zum Ende neigenden Jahrhunderte vorbehalten wäre? Wenn noch vor dem völligen Ablauf desselben in Deutschland der größere Theil guter mit Philosophie sich beschäftigender Köpfe über allgemein gültige Principien einig würde? und wenn diese, die von nun an aufhörten, sich, ohne es zu wissen und zu wollen, entgegen zu arbeiten, mit, ohne alle Verabredung, vereinigten Kräften

anfingen, das Allgemeingültige allgemeingeltend zu machen? Eine glänzendere Krone könnte wohl kaum den Verdiensten unsers Jahrhunderts aufgesetzt werden; und Deutschland könnte das Geschäft seines erhabenen Berufes, als die künftige Schule Europens mit keinem gründlicheren und zweckmäßigeren Eingang eröffnen.

Ich weiß, lieber Freund, daß Ihnen meine Hoffnungen schwärmerisch scheinen müssen. Denn ich habe Ihnen bisher nicht viel mehr, als das gegenwärtig mehr als jemals dringende Bedürfniß des Gegenstandes derselben zeigen können. Was werden Sie erst von der Kaltblütigkeit meiner Philosophie denken, wenn ich Ihnen sage, daß der Grund, von dem ich die Erfüllung meiner Hoffnungen erwarte, in einem einzigen Buche vorhanden sey? Es ist dieses zwar freylich ein Buch, das, nachdem man Jahre hindurch sein Daseyn kaum bemerkt hat, seit Jahren her mehr als irgend ein anderes Aufsehen macht, unser philosophisches Publikum in eine ganz außerordentliche Thätigkeit setzt, und seinem Verfasser eine Verehrung erworben hat, deren Verletzung selbst von seinen Gegnern mit Unwillen und Spott gerächt wird. Aber eben dieses Buch ist, nach dem eigenen Geständnisse des Verfassers, und derjenigen, die er für seine ächten Schüler erkennt, von den meisten seiner bisherigen Prüfer nicht verstanden wor-

den;*) der größere Theil unsrer berühmten philosophischen Schriftsteller hat sich gegen dasselbe erklärt, und einige darunter sind eben itzt damit beschäftiget, in hauptsächlich zu diesem Zwecke angelegten Magazinen und Bibliotheken zu zeigen, daß der Inhalt desselben in Rücksicht auf das, was sie an ihm wahr finden, alt, in Rücksicht auf dasjenige aber, was sie an ihm für neu gelten lassen, theils unerweislich, theils ungereimt sey. Das Evangelium der reinen Vernunft ist den Heterodoxen Thorheit, und den Orthodoxen Aergerniß; und in keinem Buche, die einzige Apokalypse vielleicht ausgenommen, hat man so verschiedene und einander so sehr entgegen gesetzte Dinge gefunden. Die Kritik der Vernunft ist von Dogmatikern für den Versuch eines Skeptikers ausgerufen, der die Gewißheit alles Wissens untergräbt, — von Skeptikern für die stolze Anmaßung, auf den Trümmern der bisherigen Systeme einen neuen allgemein herrschenden Dogmatismus aufzuführen, — von den Supernaturalisten für einen fein angelegten Kunstgriff, die historischen Fundamente der Religion zu verdrängen, und den Naturalismus ohne Polemik zu begrün-

*) Ich verweise meine Leser hierüber auf die Abhandlung: Ueber die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie, die dem Versuche einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens als Vorrede beygefügt, aber auch besonders abgedruckt, Jena bey Manke, zu haben ist.

den, — von den Naturalisten für eine neue Stütze der sinkenden Glaubensphilosophie, — von den Materialisten für eine idealische Widerlegung der Realität der Materie, — von den Spiritualisten für eine unverantwortliche Einschränkung alles Wirklichen auf die unter den Namen des Gebieths der Erfahrung versteckte Körperwelt, — von den Eklektikern für die Stiftung einer neuen Sekte, die an Allgenügsamkeit und Intoleranz noch nie ihres gleichen hatte, und das Sklavenjoch eines Systemes dem vor kurzem frey gewordenen Nacken der deutschen Philosophie aufzudringen droht, — von den Popularphilosophen endlich bald für die lächerliche Unternehmung, mitten in unserm aufgeklärten und geschmackvollen Zeitalter den gesunden Menschenverstand durch scholastische Terminologie und Spitzfindigkeiten aus der philosophischen Welt zu verdrängen, bald aber für den ärgerlichen Stein des Anstoßes, der den seit kurzem durch so viele leicht verständliche Schriftsteller geebneten Weg zur Volksphilosophie unzugänglich macht, und an welchem bereits nicht nur der Verstand hoffnungsvoller Jünglinge, sondern auch die philosophische Reputation berühmter Männer gescheitert wäre. Ich kann hier diesen Beschuldigungen freylich nichts anders entgegen setzen, als die nur in den Augen meines Freundes bedeutende Versicherung, daß ich von jeder mir bekannt gewordenen Einwendung gerade das Gegentheil in der Kritik der Vernunft gefunden habe; nach-

dem ich dieses Werk während einer von allen Geschäften und Sorgen ganz freyen Muße mit aller mir möglichen Aufmerksamkeit fünfmal gelesen, und zu den ersten Durchlesungen alle dem Werke nachtheiligen Vorurtheile mitgebracht habe, die man bey einem Menschen voraus setzen kann, der nach einer zehnjährigen Beschäftigung mit der spekulativen Philosophie endlich alle von ihm nach und nach angenommenen dogmatischen Systeme, mit einem nicht weniger dogmatischen Skepticismus vertauscht hatte. Obwohl mich eben die verschiedenen und einander entgegen gesetzten Berichte, welche die Gegner der Kantischen Philosophie von der eigentlichen Beschaffenheit und dem Werthe derselben an das Publikum gelangen lassen, von dem verhaßten Vorwurfe: „Klüger als der größte Theil „meiner philosophischen Zeitgenossen seyn zu wollen,“ vor Ihnen und jedem billig denkenden Manne los sprechen: so würde ich gleichwohl durch mein Urtheil von dieser neuen Philosophie, wenn es öffentlich bekannt würde, bey jenem größeren Theile alle gute Meynung von meiner Urtheilskraft und Bescheidenheit verwirkt haben. Allein auch auf diese, und auf jede andere Gefahr, würde ich kein Bedenken tragen, laut und öffentlich zu bekennen, was ich Ihnen hier betheure: Daß ich die Kritik der Vernunft für das größte unter allen mir bekannten Meisterwerken des philosophischen Geistes halte; daß ich durch sie in Stand gesetzt worden bin, mir alle meine philosophischen Zweifel auf eine

Kopf und Herz völlig befriedigende Weise zu beantworten; und daß sie meiner lebendigsten Ueberzeugung nach alle Data zur Auflösung des großen Problemes, das durch die von mir geschilderte Erschütterung auf den Feldern der Wissenschaften herbey geführt und aufgeworfen ist — geliefert habe. Die völlig neue und ganz vollendete Entwicklung des Erkenntnißvermögens, die in ihr enthalten ist, vereiniget die großen aber einander entgegen gesetzten Gesichtspunkte, aus welchen Locke und Leibnitz den menschlichen Geist untersucht haben, und erfüllt, ja übertrifft sogar die strengen Forderungen, die David Hume an die Philosophie in Rücksicht auf die Gewißheit ihrer Grundsätze gethan hat. Alle ihre Hauptmomente lassen sich auf einen allgemein geltenden Grund zurück führen, *) — der nur in einen bestimmten Ausdruck eingekleidet, und im Zusammenhang mit seinen Folgen aufgestellt werden darf, um zum allgemein geltenden Grundsatze zu werden, — und sie stehen alsdann in einem sehr einfachen, leicht verständlichen,

*) Dies habe ich in meiner neuen Theorie des Vorstellungsvermögens zu leisten versucht. Wenn dieser Versuch nicht ganz mißlungen ist, so stellt er die ganze kritische Elementarphilosophie unabhängig von den Gründen, auf welchen sie in der Kritik der reinen Vernunft fest steht, vom neuen auf; und dient, da er auf einem ganz verschiedenen Wege zu eben denselben Resultaten führt, den Kantischen Entdeckungen, als eine den Rechnungsproben ähnliche Bestätigung.

mit Einem Blicke übersehbaren Systeme fest, aus welchem sich mit Bestimmtheit und Leichtigkeit nicht nur eine neue allgemein gültige Metaphysik, das heißt die wahre Wissenschaft theils der allgemeinen und nothwendigen Prädikate der erkennbaren und begreiflichen, theils der nothwendigen Merkmale der nur durch Vernunft denkbaren und unbegreiflichen Gegenstände, sondern auch der höchste Gesichtspunkt aller Geschichte, die oberste Grundregel des Geschmackes, das Princip aller Philosophie der Religion, der erste Grundsatz des Naturrechts, und das Grundgesetz der Moral, in einem zwar bisher verkannten, aber die gerechten Forderungen aller Partheyen befriedigenden Sinne, ableiten lassen. Und sonach würden wir in eben dem Zeitpunkte, wo das Bedürfniß einer gänzlichen Reformation der Philosophie durch eine allgemeine Erschütterung auf allen Feldern der philosophischen Wissenschaften aufs höchste gestiegen war, zugleich das einzig mögliche und völlig zureichende Mittel einer solchen Reformation erhalten haben, und wir dürften mit freudiger Erwartung einer der allgemeinsten, merkwürdigsten und wohlthätigsten Revolutionen entgegen sehen, die sich je im menschlichen Geiste ereignet haben.

Ich hoffe Sie von der Gründlichkeit dieser Erwartung dadurch zu überzeugen, daß ich Ihnen in meinen folgenden Briefen die vornehmsten Resultate, welche die Kantische Philosophie über das große

Thema aller Philosophie, nämlich unsre Pflichten und Rechte in diesem, und den Grund unsrer Hoffnung im künftigen Leben, aufstellt, nach und nach vorlege, und Sie dadurch, daß ich Sie vorläufig mit den Folgen des kritischen Systemes bekannt mache, zum Studium desselben nach seinen Gründen einlade und vorbereite. Die Resultate selbst werde ich daher unabhängig von ihren in der Kritik der Vernunft entwickelten Prämissen vortragen; sie dagegen an bereits vorhandene Ueberzeugungen anzuknüpfen, ihren Zusammenhang mit den wesentlichsten wissenschaftlichen und sittlichen Bedürfnissen unsres Zeitalters, ihren Einfluß auf die Beylegung alter und neuer Streitigkeiten der Philosophen, und ihre Uebereinstimmung mit dem, was die größten philosophischen Köpfe aller Zeiten von den merkwürdigsten Problemen der Philosophie gedacht haben, sichtbar zu machen suchen. Ich werde es auch nur mit den äußeren Gründen dieser Resultate zu thun haben, und ersuche Sie daher, Ihr Urtheil über die inneren Gründe so lange zurück zu halten, bis Sie Muße gefunden haben werden, dieselben aus der Quelle selbst zu schöpfen. Die unphilosophischen und philosophischen Vorurtheile, welche den Resultaten der neuen Philosophie entgegen stehen, und die ich nur zu wohl aus eigner Erfahrung kenne, sind ohnehin aus den inneren Gründen um so schwerer zu widerlegen, als sie theils den Willen abgeneigt, theils den Verstand weniger aufgelegt machen, sich

auf das allerdings schwere Studium des kritischen Systemes selbst mit Eifer und Erfolg zu verwenden. Da unser Briefwechsel durch Ihre Besorgnisse über den gegenwärtigen Zustand von den Angelegenheiten der Religion veranlasset worden ist, so lassen Sie mich in meinem nächsten Briefe mit demjenigen Resultate beginnen, das Sie in jener Rücksicht vor allen andern interessiren muß.

Vierter Brief.

Das Resultat der Kantischen Philosophie über die Frage vom Daseyn Gottes, verglichen so wohl mit dem allgemeinen als den besonderen Resultaten der bisherigen Philosophie über diesen Gegenstand.

Was ich bisher von dem Mangel einer allgemein befriedigenden Antwort auf die Frage vom Daseyn Gottes behauptet habe, gilt eigentlich mehr von den Gründen und Beweisen dieser Antwort, als von der Antwort selbst, welche durch eine Mehrheit der Stimmen, die, genau besehen, der Einhelligkeit nichts nachgiebt, *bejahend* ausfällt. Dieses mit einer so allgemeinen Uebereinstimmung gefällte, und durch das wichtigste Interesse der Menschheit bestätigte Urtheil heißt daher mit allem Rechte ein Ausspruch des gesunden und gemeinen Menschenverstandes, und muß auf unumstößlichen Gründen und

unwiderstehlichen Triebfedern beruhen, die immer da gewesen seyn, immer fortgewirkt haben müssen, und daher zwar gefunden und entwickelt, aber nicht erfunden und geändert werden können. Nichts desto weniger kann der eigentliche, vorzügliche, oder gar ausschließende, Antheil, den die von der Sinnlichkeit und dem Verstande wesentlich verschiedene Vernunft, als ein besonderes Vermögen betrachtet, an dieser Ueberzeugung hat, *) immer unentschieden, unerwiesen, ja sogar gänzlich unbekannt gewesen seyn, ohne daß darum dieser Antheil weniger wirklich, oder diese Ueberzeugung weniger gegründet gewesen wäre. Die sieben Hauptfarben haben durch ihre gleiche Mischung immer den Grund der weißen Farbe enthalten, auch bevor Newton das Daseyn dieser sieben Hauptfarben in jedem Lichtstrahle, und das Resultat ihrer gleichen Mischung an der weißen Farbe entdeckt hat. Der Newtonianer, der allen denjenigen, welche die Theorie der sieben Farben entweder nicht wissen oder nicht zugeben wollen, die Empfindung der weißen Farbe abstreiten wollte, würde

*) Die Vernunft bedarf zur Entwicklung ihres Vermögens der vorhergehenden Funktionen der Sinnlichkeit und des Verstandes; und in so fern hängt freylich auch die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes von der Sinnlichkeit und dem Verstande ab. Aber der Stoff zur Vorstellung eines wirklichen Körpers wird der Sinnlichkeit durch Eindruck von außen gegeben, während, wie die kritische Philosophie zeigt, der Stoff zur Vorstellung der Gottheit nur in der Form der Vernunft bestimmt seyn kann, und wirklich bestimmt ist.

nicht viel thörichter handeln, als der Metaphysiker, der keine Ueberzeugung vom Daseyn Gottes gelten ließe, die nicht ausdrücklich auf Vernunftgründe gebauet wäre. Hingegen würde der Unwissende, der sich auf den Augenschein beriefe, um die sieben verschiedenen Farben in der weißen zu läugnen, vielleicht erträglicher urtheilen, als der gewöhnliche Glaubensverfechter, der sich auf den gemeinen Menschenverstand beruft, um der Vernunft allen Antheil an der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes abzusprechen.

Dieser Antheil konnte nur nach und nach, und zwar nur in dem Verhältnisse zum Vorscheine kommen, als mit den höheren Graden von Kultur des gesellschaftlichen Lebens auch das Bedürfniß einer bestimmteren und ausdrücklicheren Leitung durch Vernunft dringender wurde. Der Aberglauben und Unglauben hatten ihre Verwüstungen schon sehr weit getrieben, bevor sich die Theologen genöthiget sahen, die Fragen: Ob der Glaube der Vernunft widersprechen dürfe, und ob die Vernunft den Glauben begründen könne, einer größeren Aufmerksamkeit zu würdigen. Indessen kann man es als eine durch die Erfahrung aller Zeiten bestätigte Thatsache annehmen: daß die Vernunft bey allen kultivirten Nationen der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes immer in eben dem Verhältnisse zu Hülfe kam, als diese Ueberzeugung in ihren Gründen schwankender wurde.

wurde. Noch nie vielleicht waren diese Gründe so allgemein und so nachdrücklich erschüttert worden, als in unsern Tagen. Es ließe sich also schon in dieser Rücksicht hoffen, daß die Vernunft etwas unternehmen müsse, was sie noch nie gethan hat. Noch nie war es so laut und öffentlich über ihren Antheil an jener Ueberzeugung zur Sprache gekommen; noch nie war sie dringender aufgefordert worden, denselben bestimmt und allgemein befriedigend anzugeben. Er ist der eigentliche Zankapfel zwischen unsern beyden Hauptpartheyen geworden, die sich einander nichts so oft und so nachdrücklich vorwerfen, als daß sie bey ihren Ueberzeugungsgründen vom Daseyn Gottes, die einen zu viel, die andern zu wenig auf Rechnung der Vernunft setzen. Beyden wird es immer unmöglicher diese Vorwürfe von ihren Systemen durch diese Systeme selbst abzulehnen. Umsonst berufen sich die einen auf objektive Vernunftgründe, die über die Fähigkeiten des gemeinen Menschenverstandes erhaben sind, und unter den geübtesten Denkern so viel Widerspruch antreffen: umsonst berufen sich die andern auf Thatsachen, deren innere Unwahrscheinlichkeit in unsern Tagen dem gemeinsten Menschenverstande aufzufallen anfängt, indessen die historische Unerweislichkeit derselben durch die Untersuchungen unsrer Sprach- und Geschichtforscher immer mehr ins Reine gebracht wird. Wollen die einen ihre apodiktische Gewißheit, die allen Glauben überflüssig machen soll, retten; so ist ihnen nichts anderes

übrig, als den von ihren Gegnern bestrittenen Antheil, den die Vernunft an jener Gewißheit hat, bestimmt anzugeben. Wollen die andern ihren Glauben, der alle Vernunftgründe überflüssig machen soll, rechtfertigen; so müssen sie den von ihren Gegnern behaupteten Antheil der Vernunft an dem Glauben vom Daseyn Gottes aus dem Wesen der Vernunft selbst widerlegen.

Die Frage: „Welchen Antheil hat die Vernunft an der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes?" zerfällt also, so wie sie von den Bedürfnissen unsrer Zeit aufgegeben wird, in zwey andere; nämlich: „Ist das Daseyn Gottes durch Vernunft erkennbar? und zwar durch Gründe, die allen Glauben „entbehrlich machen?" und: „Wenn das Daseyn „Gottes nicht erkennbar ist, kann es einen Glauben „desselben geben, der nicht im Wesen der Vernunft „gegründet wäre?" Die Kritik der reinen Vernunft beantwortet beyde Fragen verneinend, zeigt aus der Natur der theoretischen Vernunft die Unmöglichkeit das Daseyn Gottes zu erkennen, aus der Natur der praktischen Vernunft die Nothwendigkeit dasselbe zu glauben, und nöthiget in so ferne die Naturalisten, ihre ungegründeten Ansprüche auf Wissen gegen einen vernünftigen Glauben fahren zu lassen, und die Supernaturalisten, ihren Glauben von der Vernunft anzunehmen. Diese Antwort muß freylich beyden

Partheyen sehr unerwartet kommen. Allein, so wie ihnen nun das ganze Gebieth der reinen Vernunft vor Augen gelegt ist, müssen sie sich, wenn sie anders nicht etwa durch Augenkrankheiten des Geistes oder andere äußere Hindernisse vom aufmerksamen Betrachten desselben abgehalten werden, dem Augenscheine ergeben, der die einen auf diesem Gebiethe vermissen läßt, was sie längst besessen zu haben glaubten, und die andern gewahr zu werden zwingt, was sie daselbst nie vermuthet hatten.

Beyde werden für ihre fehlgeschlagenen Erwartungen reichlich genug durch eine Entdeckung schadlos gehalten, die selbst ihre kühnsten vorigen Ansprüche übertrifft. Sie glaubten wohl bisher, die angeblichen Beweise gegen das Daseyn Gottes gründlich genug widerlegt zu haben. Aber daß sich die Unmöglichkeit solcher Beweise in dem Wesen der Vernunft selbst entdecken und erweisen ließe, daran hat wohl noch keiner von ihnen gedacht. Die vermeynte Allgemeingültigkeit ihrer widerlegenden Gegenbeweise wurde durch die Erfahrung des Gegentheils widerlegt, und so geschickt sie auch die Waffen ihrer Gegner bey jedem Angriffe abgewendet zu haben meynten: so mußte ihnen doch der Umstand, daß diese Gegner immer mit denselben Waffen wieder zurück kamen, alle Hoffnung benehmen, den Streit jemals zu Ende zu bringen. Kant hat diese Waffen zerbrochen, und dadurch den Streit selbst für die

Zukunft unmöglich gemacht. Er hat den Atheismus, der gegenwärtig unter den Gestalten des Fatalismus, Materialismus, Spinozismus, mehr als jemals in der moralischen Welt herum spukt, als ein die Vernunft täuschendes Phantom mit einer Augenscheinlichkeit dargestellt, auf die unsre neueren Theologen bey ihrer Entlarvung des Teufels keinen Anspruch machen können; und wenn es gegenwärtig oder zukünftig noch Fatalisten u. s. w. giebt, so sind es Leute, welche die Kritik der reinen Vernunft entweder nicht studirt, oder nicht verstanden haben.

Da die Anhänger des dogmatischen Theismus den größten Theil der öffentlichen Lehrer der Philosophie, oder wie sie sich ausdrücken, der Philosophen von Profession, auf ihrer Seite haben: so sind sie um so mehr geneigt, ihre Parthey für das einzig ächte philosophische Publikum zu halten, und an den dogmatischen Skeptikern, Atheisten und Supernaturalisten nichts als längst besiegte und entwaffnete Gegner, oder vielmehr auf ewig aus dem Gebiethe der Philosophie verbannte Unphilosophen zu sehen. Allein Sie, lieber Freund, sind mir als kein gewöhnlicher dogmatischer Theist bekannt. Ihnen heißt der dogmatische Skeptiker Hume, der Supernaturalist Paskal, und der Atheist Spinoza nicht weniger Philosoph als der dogmatische Theist Leibnitz. Wenn ich Sie daher um das Resultat der bisherigen Phi-

losophie über das Daseyn Gottes befrage: so weiß ich, daß Sie mich eben so wenig an die dogmatisch-theistische, als an die atheistische Antwort verweisen werden; ungeachtet Sie von der Richtigkeit der erstern bis itzt überzeugt sind. Sie werden vielmehr die besonderen Resultate der philosophischen Partheyen von dem allgemeinen Resultate der Philosophie selbst unterscheiden, und mir eingestehen, daß die philosophirende Vernunft (die mit der Vernunft der dogmatischen Theisten eben so wenig verwechselt werden darf, als der gemeine Menschenverstand mit der Vorstellungsart einzelner Nationen und Menschenklassen) über die Frage vom Daseyn Gottes, durch ihre bisherigen Repräsentanten nichts positives entschieden habe. Dies ist von den Supernaturalisten freylich schon oft und laut genug wiederholt worden (nachdem diese das ihnen mit Unrecht angestrittene Bürgerrecht in der philosophischen Welt aufzugeben, und endlich sogar den Namen eines Philosophen als einen Schimpfsnamen von sich abzulehnen gewöhnt worden sind). — Dies ist der gewöhnliche Text zu den modernen Lobreden, die dem gemeinen Menschenverstande auf Unkosten der philosophirenden Vernunft gehalten werden. Allein für mich hat diese Bemerkung einen ganz andern Sinn, als sie in den Augen der Feinde der Philosophie haben muß. Diese übersehen dabey den wesentlichen Unterschied, durch welchen die Frage vom Daseyn Gottes, in wie ferne sie Objekt des gemeinen Menschen-

verstandes, und in wie ferne sie Objekt der philosophirenden Vernunft ist, einen ganz verschiedenen Sinn erhält. In der einen Rücksicht heißt diese Frage: „Giebt es einen von der Welt verschiedenen Grund „(eine Ursache) der Welt?“ In der anderen aber: „Giebt es einen Erkenntnißgrund dieser Ursache; „das heißt einen Grund für die Ueberzeugung von „ihrem Daseyn, der von jedem denkenden Kopfe „verstanden werden kann, und von jedem, der ihn „versteht, als wahr befunden werden muß?“ Der Ausspruch des gesunden Menschenverstandes ist kein Urtheil der raisonnirenden, analysirenden, demonstrirenden Vernunft; sondern der Ausdruck der Voraussetzungen, welche durch unwiderstehlich gefühlte Bedürfnisse abgedrungen, und durch klare, aber undeutliche Begriffe vorgestellt sind; ein Fürwahrhalten, welches die Wirkung von Triebfedern ist, die in den ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur gegründet, zwar unaufhörlich, aber immer unerkannt wirken; ein Glauben endlich, der auf unentwickelten, und daher auch zum Theil verkannten Gründen beruht. Da im Gegentheile die philosophirende Vernunft es eigentlich nur mit den Gründen einer jeden Ueberzeugung zu thun hat; so kann sie über keine Ueberzeugung eher mit sich selbst einig werden, als es ihr nicht gelingt die Gründe völlig entwickelt, die Zergliederung derselben bis an die Gränze des Begreiflichen vollendet, und jedes gefundene Merkmal auf ein unter den Philosophen allgemeingeltendes Princip einleuchtend zurück

geführt zu haben. Da die philosophirende Vernunft in keiner der bisherigen Antworten auf die Frage vom Daseyn Gottes diese Bedingungen erfüllt hat: so ist es begreiflich genug, warum sie über diese Frage eben so sehr mit sich selbst entzweyt, als der gemeine Menschenverstand mit sich selbst einig gewesen ist.

Die Frage: „Giebt es einen Erkenntnißgrund für das Daseyn Gottes?" wurde bisher von einer Hauptparthey des philosophischen Publikums bejahend, und von einer anderen verneinend beantwortet. Es ist nicht zu läugnen, daß die verneinende Hauptparthey mit sich selbst in einem innerlichen Kampfe begriffen ist, indem sie in zwey besondere Partheyen zerfällt, die Atheistische, und die Dogmatisch-Skeptische; worunter diese jeden Erkenntnißgrund für das Daseyn Gottes verwirft, weil sie die ganze Frage für schlechterdings unbeantwortlich erklärt; jene aber — weil sie das Nichtseyn Gottes erweisen zu können glaubt; die eine den Begriff der von der Welt verschiedenen Ursache der Welt für grundlos, die andere für widersprechend gehalten wissen will. Allein die Philosophie der Religion kann aus diesem Streite ihrer Gegner keineswegs den Vortheil ziehen, den man ihr dem ersten Anblicke nach aus demselben zu versprechen geneigt wird; weil die bejahende Hauptparthey nicht weniger in zwey besondere einander entgegen gesetzte Partheyen zerfällt: nämlich in die Dogma-

tisch-Theistische (Naturalistische), und Supernaturalistische; wovon diese den Erkenntnißgrund für das Daseyn Gottes außerhalb, jene innerhalb des Gebiethes der Vernunft gefunden zu haben behauptet; die eine diesen Grund Vernunftbeweis, die andere Offenbarung nennt, die Eine das Glauben der andern, die Andere das Wissen der Einen bestreitet. Jede dieser vier Partheyen hat die drey übrigen gegen sich, weil jede zu zweyen entgegen gesetzten Hauptpartheyen gehört; und folglich bald für die Bundesgenossen ihrer Gegnerinn, bald wider ihre eigene zu Feld zieht. Wenn der dogmatische Theist mit dem Supernaturalisten über das Bejahen, der dogmatische Skeptiker mit dem Atheisten über das Verneinen eines Erkenntnißgrundes für das Daseyn Gottes gemeine Sache machen: so verbindet auf der andern Seite die Behauptung, „daß die Frage vom Daseyn „Gottes durch Vernunft entschieden werden könne „und müsse,“ den dogmatischen Theisten mit dem Atheisten gegen die über die Behauptung des Gegentheils verbundenen dogmatischen Skeptiker und Supernaturalisten.

Daß mir die Unternehmung alle das Daseyn Gottes betreffende Resultate der bisherigen Philosophie unter diese vier Hauptgesichtspunkte zu stellen, und alle bisherigen Philosophen, die einzigen Kantischen oder Kritischen ausgenommen, in jener Rücksicht unter vier Partheyen

zu ordnen, mannigfaltigen und harten Widerspruch zuziehen würde, habe ich bey einer ziemlich genauen Bekanntschaft mit der Vorstellungsart der berühmtesten Philosophen unter meinen vaterländischen Zeitgenossen leicht voraus sehen können. Kaum hatte ich die Hauptpunkte, auf welche sich meiner Ueberzeugung nach der sonderbare und ohne Vermittelung der kritischen Philosophie endlose Streit zurück führen läßt, und an denselben das Resultat der bisherigen Philosophie, verglichen mit dem Resultate der Kantischen, über das Daseyn Gottes*) bekannt gemacht; als ich auf Kathedern, und in Kritiken und Antikritiken (nach der Weise unsrer Volksphilosophie) verspottet, und in einigen Abhandlungen widerlegt wurde, ohne daß die bestimmte und deutliche Erörterung, die ich über diese Hauptpunkte in dem ersten Buche meines Versuches einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens gegeben habe, den Mißverständnissen, auf welche sich jene Widerlegungen gründeten, zuvor gekommen wäre. Da einige der mir bekannt gewordenen Einwürfe wirklich von scharfsinnigen und mir schätzbaren Männern herrühren, und mein historisch-philosophisches Resultat mit unsern bisherigen Vorstellungsarten wirklich sehr kontrastirt: so dürfte es wohl nicht einmal in Rücksicht auf Sie selbst, mein scharfsinniger Freund, ganz überflüssig seyn, jenes Resultat, bevor ich dasselbe weiter entwickle, durch einige vorläufige Bemerkungen vorzubereiten.

*) In der Allgem. Litteraturzeitung, 1788. No. 231.

Ich weiß, daß es viele denkende Köpfe giebt, welche sich an keine bestimmte Antwort über die Frage vom Daseyn Gottes halten; weil sie sich diese Frage noch nie im Ernste vorgelegt haben. Ursachen dieser Unterlassung lassen sich freylich viele und verschiedene, aber meines Wissens läßt sich keine einzige denken, deren sich ein Mann zu rühmen, oder durch die er Ansprüche auf den Namen eines Philosophen zu machen hätte. Dieser Name mag einem solchen Indifferentisten vielleicht in andern Rücksichten unbenommen bleiben; aber es kann von seiner Meynung durchaus nicht die Rede seyn, wenn die Frage ist, was die philosophirende Vernunft durch die Stimmen der bisherigen Philosophen über das Daseyn Gottes entschieden habe; und weder das wirkliche Daseyn, noch die große Anzahl der Indifferentisten, die in keine der vier Partheyen gehören, kann zum Nachtheil meiner Klassifikation des philosophischen Publikums angeführt werden.

Ich weiß, daß der Sinn von dem eigenthümlichen Hauptsatze jeder Parthey, durch den ich die gemeinschaftliche Meynung ihrer Anhänger auszudrücken versucht habe, in sehr verschiedenen Köpfen sehr verschiedene Modifikationen annimmt; daß es vielen, die auf die Frage vom Daseyn Gottes eine entscheidende Antwort zu besitzen glauben, äußerst schwer werden müßte anzugeben, zu welcher Parthey sie durch dieselbe gehörten; und daß sogar mancher Philosoph von Profession in Verlegenheit gerathen

würde, wenn er über das, was er sich bisher unter Atheismus, dogmatischem Skepticismus, Theismus und Supernaturalismus gedacht habe, eine bestimmte Rechenschaft ablegen sollte. Wenigstens sind die Meynungen der berühmtesten Philosophen über den Sinn dieser Benennungen äußerst verschieden. Die Unbestimmtheit aller bisher angenommenen Principien läßt nicht nur der Phantasie freyen Spielraum; sondern nöthiget sogar jeden denkenden Kopf, die Lücke, welche die Vernunft in dem Sinne eines so genannten Grundsatzes gelassen hat, nach seiner Weise so gut er kann, auszufüllen. So hält sich mancher, der aus Verdruß über mißlungene Versuche, oder aus Bequemlichkeit, die Frage vom Daseyn Gottes dahin gestellt seyn läßt, mit voller Ueberzeugung für einen dogmatischen Skeptiker. Weit entfernt aus den ächt skeptischen Gründen von der Unbeantwortlichkeit dieser Frage überzeugt zu seyn, glaubt er auf den Namen eines Skeptikers eben darum um so viel mehr Recht zu haben, weil es ihm (freylich leicht genug) gelungen ist, sogar auch den Hauptsatz des dogmatischen Skepticismus selbst zu bezweifeln. So wird sich mancher, der das Daseyn Gottes mit Mendelssohn demonstrirt, übrigens aber mit Mund und Herzen dem orthodoxen theologischen Lehrbegriffe der lutherischen, reformirten oder katholischen Kirche zugethan ist, durch den Namen eines dogmatischen Theisten beleidiget halten; bloß weil er sich unter demselben einen Naturalisten zu denken

gewohnt ist, der nicht nur die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes der Vernunft verdankt, sondern ohne Unterschied alle Offenbarung läugnet.

Ich weiß, daß viele gegen jeden Platz unter einer der vier Partheyen aus dem Grunde protestiren zu müssen glauben, weil sie sich zu gewissen aus den Vorstellungsarten von mehr als Einer Parthey entstandenen Coalitionssystemen bekennen. Die erwähnte Unbestimmtheit in den Principien und Hauptsätzen der vier Partheyen macht es begreiflich genug, wie es zugehe, daß sich diese Principien und Hauptsätze bey allem Widerspruche, in welchem sie ihren wesentlichen Merkmalen zufolge unter einander stehen, gleichwohl so gewöhnlich in einem und eben demselben Kopfe vertragen. Es giebt Schriftsteller, die mit wahrer Ueberzeugung als Philosophen den Atheismus, als Theologen den Supernaturalismus vertheidigen, und die das Nichtseyn Gottes durch Vernunft wissen würden, wenn sie nicht das Daseyn Gottes der Offenbarung glaubten. Andern ist es durch eine viel geringere Anstrengung ihrer Denkkraft gelungen, ihren Naturalismus, zu dem sie sich als Philosophen von Profession bekennen zu müssen glauben, so geschmeidig, oder wie sie es nennen, so moderat zu machen, daß er sich nicht nur mit dem Supernaturalismus sehr freundschaftlich verträgt; sondern auch demselben bey öffentlichen Verhandlungen die rechte Hand läßt; eine Ehre, die der durch moderate Theologen hin und wieder

moderat gewordene Supernaturalismus seiner seits bey Gelegenheit zu erwiedern weiß. Was hat die Inkonsequenz der Menschen nicht alles gepaart! und was läßt sich in der Vorstellung eines Gegenstandes, der nur durch völlig reine Ideen der Vernunft richtig gedacht werden kann, was läßt sich im Begriffe von der Gottheit nicht alles zusammen reimen, so lange die Phantasie durch keine allgemeingeltende Regeln beym Denken desselben im Zaume gehalten wird, und die Vernunft bey ihrem Geschäfte nicht so viel nach dem Grundgesetze ihrer allgemeinen Form, als nach den Forderungen individueller Bedürfnisse, und den Gesichtspunkten, welche Erziehung, Gewohnheit, Leidenschaften, u. dergl. m. fest gesetzt haben, zu Werke geht! Es giebt freylich Behauptungen, welche nach dem einmal zum Grunde liegenden allgemeinen Mißverständnisse durch die Vernunft als die Vereinigungspunkte zweyer Partheyen in Eine Hauptparthey bestimmt werden; und ich selbst habe diese Behauptungen bey meiner Klassifikation angegeben. Aber man vergesse auch über diese Vereinigungspunkte, die von ihnen unzertrennlichen Trennungspunkte nicht, die nur durch ein einseitiges starres Hinblicken auf die Einen übersehen werden können. Für Einen dogmatischen Theisten, der die scharfe, aber darum noch freylich nicht jedem sichtbare Gränzlinie verkennt, die ihn vom Supernaturalisten trennt, giebt es vielleicht zehn Anhänger dieser Parthey, die den Supernaturalismus für ihren schlimmsten Gegner ansehen, und weit eher

mit dem Atheismus als mit ihm gemeine Sache machen würden. Für Einen Supernaturalisten, der den Atheismus gegen den dogmatischen Theismus zu Hülfe ruft, giebt es gewiß hundert, die den Atheismus durch dogmatischen Theismus bekämpfen, und ihre Antipathie gegen diesen so lange vergessen, als sie seine Waffen benutzen zu können glauben: bis sie ihn endlich etwa dem dogmatischen Skepticismus preis geben, und auf den Trümmern des letztern, nachdem auch er seine Dienste gethan hat, ihr Lehrgebäude für die Ewigkeit fest gegründet halten.

Ich weiß, daß manche von denen, die ich unter den dogmatichen Theisten begriffen habe, sich gegen diese Benennung dadurch gesichert glauben, daß sie selbst ihrem Ueberzeugungsgrunde vom Daseyn Gottes den Namen einer Demonstration, und sogar eines apodiktischen Beweises absprechen. Die gewöhnlichen äußerst schwankenden Begriffe von Demonstration, Beweis, Gewißheit, u. s. w. kommen ihnen bey dieser Apologie freylich nicht wenig zu statten. Allein sie mögen ihre Ueberzeugung eine bloß wahrscheinliche oder ausgemachte Gewißheit nennen; so bald der Grund derselben objektiv seyn, das heißt, außer der Form des bloßen Vorstellungsvermögens in den für erkannt gehaltenen Dingen an sich gelegen seyn soll; so ist die Ableitung ihrer Ueberzeugung aus einem solchen Grunde ein dogmatischer Beweis, und sein Bekenner gehört unter diejenigen, welche das Da-

seyn Gottes durch bloßen Gebrauch der Vernunft für (wahrscheinlich oder ausgemacht) erkennbar halten.

Ich weiß, daß der von je her vieldeutige Begriff vom Atheismus durch einige neueren Versuche, den Spinocismus zu erörtern, und den Spinoza gegen den Vorwurf des Atheismus zu retten, noch viel unbestimmter geworden ist. Durch eine ziemlich gewöhnliche Verwechslung des Grundes mit der Ursache, hat man den Namen Gott von dem von der Welt verschiedenen Grunde (der Ursache) auf den in der Welt selbst vorhandenen Grund der Erscheinungen (die Substanz) übertragen, und sogar den vom Sprachgebrauch geforderten Unterschied zwischen Gott und Welt dadurch genugsam angegeben zu haben geglaubt, daß man durch die eine Benennung das Unveränderliche, Nothwendige, Selbstthätige, durch die andere aber das Veränderliche, Zufällige, sich leidend Verhaltende zusammen gefaßt und bezeichnet hat. Ob nach dieser Voraussetzung Spinoza ein Theist, Deist, oder weder Theist, Deist, noch Atheist heißen müsse? darüber sind seine Ehrenretter nicht so ganz unter sich einverstanden; setzen sich aber über diese Schwierigkeit gemeiniglich dadurch hinaus, daß sie gegen den Namen, der dem Spinoza zukommen soll, eine Gleichgültigkeit annehmen, die eben so groß ist, als ihr Eifer gegen den Namen, der dem Spinoza nicht zukommen soll.

Da meiner Ueberzeugung nach der Sprachgebrauch, der gemeine sowohl als der philosophische, das Wort Gott nicht für was immer für einen Grund der Erscheinungen, sondern für die Ursache der Welt im strengsten Sinne des Ausdruckes bestimmt hat; so zähle ich jede Philosophie, die eine solche Ursache läugnet, zur atheistischen Parthey; und weiß, daß ich alle Freunde der Philosophie auf meiner Seite habe, die mit mir überzeugt sind, daß keine Energie des Genies jemanden die Macht und das Recht geben könne, dem Sprachgebrauche Gewalt anzuthun, und daß Sprachverwirrung der gewisseste Vorbothe des nahen Todes der Philosophie sey.

Ich weiß endlich, daß der so genannte Eklekticismus unsrer Popularphilosophie seinen Anhängern ein panisches Schrecken vor den Namen Parthey, Sekte, System, u. dergl. m. einflößt; und daß ein Eklektiker dieser Art lieber auf den Namen eines Philosophen Verzicht thun, als denselben unter der Bedingung, vorher seinen Platz unter den vier Partheyen anzuerkennen, annehmen würde. Jeder beruft sich auf seine individuelle Philosophie, die freylich ein ihm eigenthümliches Aggregat von Reminiscenzen einer oft sehr ausgebreiteten Lektüre, ein in seiner Art einziges Ganze aus mannigfaltig verstümmelten Bruchstücken der verschiedensten Lehrgebäude zusammen gestoppelt, ist. Allein so wie jedes Individuum seine Art, und jede Art ihre Gattung hat: so glaube ich der Individualität unsrer

unsrer Popularphilosophen keineswegs zu nahe zu treten, wenn ich die zwey möglichen Antworten, die von ihnen auf die zwey das Daseyn Gottes betreffenden Hauptfragen: Giebt es einen Erkenntnißgrund für das Daseyn Gottes? und: Vermag die Vernunft die Frage vom Daseyn Gottes befriedigend zu beantworten? gegeben werden können, und die entweder bejahend oder verneinend ausfallen müssen, — vier Antworten, und die Bekenner jeder dieser verschiedenen Antworten — Partheyen nenne, und diese Partheyen mit den Namen belege, — welche ihnen der Sprachgebrauch in Rücksicht auf jene Antworten bestimmt hat.

Auch der Selbstdenker vom höchsten Rang muß sich zu einer dieser Partheyen bekennen, oder vielmehr er gehört zu einer derselben mit einer Nothwendigkeit, von der ihn nichts als die kritische Philosophie retten kann. Er wird aber durch den ihm unvermeidlichen Namen eines dogmatischen Theisten, Atheisten, dogmatischen Skeptikers, oder Supernaturalisten keineswegs für den Nachbether einer fremden Meynung, oder auch nur für den Anhänger von dem Systeme irgend eines seiner Zeitgenossen oder Vorgänger erklärt. Die Eigenthümlichkeit seiner Philosophie bleibt ihm dadurch eben so völlig unangefochten, als die Individualität seiner Person durch die Namen: Mensch, Europäer, Deutscher, Philosoph u. s. w. die er ohne Wider-

willen mit so vielen andern theilt. Seine Vernunft würde nicht Vernunft heißen können, wenn sie nicht etwas jedem menschlichen Vorstellungsvermögen gemeinschaftliches wäre, das heißt, eine Form hätte, die ihrem Wesen nach in allen Individuen eben dieselbe seyn muß. Sie mag sich durch den Grad ihrer Kraft, und durch den Unterschied der Materialien, die sie bearbeitet, und die ihr von einer feineren Organisation, und einer lebendigeren Einbildungskraft vorgehalten werden, noch so vorzüglich und eigenthümlich auszeichnen: so ist sie doch gleichwohl auch in ihren eigenthümlichsten Handlungen an Gesetze gebunden, die diesen Handlungen ein Gepräge geben, wodurch sich dieselben mit den Vernunfthandlungen anderer in Eine Klasse setzen lassen, und wodurch sie in Arten und Gattungen eingetheilt werden müssen.

Lassen Sie Sich daher, lieber Freund, durch die bisherigen und künftigen Protestationen der Gegner der Kantischen Philosophie, gegen meine vier Partheyen nicht irre machen. Diese Gegner besitzen entweder noch keine bestimmte Antwort auf die Frage vom Daseyn Gottes; oder sie mögen ihre gefundene Antwort von jeder bisher angenommenen noch so sorgfältig auszeichnen, den Gründen derselben eine noch so unsystematische Form geben, und die metaphysischen Grundlinien derselben durch Künste des Witzes und Zauberey der Phantasie noch so sehr, auch ihren eigenen Augen, unkenntlich gemacht

haben: so wird gleichwohl diese Antwort auf den alten Fundamenten entweder des dogmatischen Skepticismus, oder des Atheismus, oder des dogmatischen Theismus, oder des Supernaturalismus gegründet seyn müssen. Denn entweder haben sie die große Frage durch objektive *) Vernunftgründe beantwortlich gefunden oder nicht. Im ersten Falle glauben sie entweder das Daseyn Eines, oder Keines von der Welt verschiednen Grundes der Welt zu erkennen; und sind dann entweder Theisten oder Atheisten. Im zweyten Falle nehmen sie entweder Gründe für das Daseyn Gottes an, die außer dem Gebiethe des menschlichen Erkenntnißvermögens liegen, oder schlechterdings gar keine; und sind folglich entweder Supernaturalisten, oder dogmatische Skeptiker.

Die Nothwendigkeit Einer dieser Vier Partheyen angehören zu müssen, muß, meinem Gefühl nach, einen denkenden Kopf, der noch keine bestimmte

*) Objektiv nenne ich die Gründe, welche man bisher in der Natur der für vorgestellte Objekte gehaltenen Dinge an sich für das Daseyn Gottes gefunden zu haben glaubte; subjektiv aber die Gründe, welche die Kantische Philosophie in der Form des bloßen (theoretischen und praktischen) Vermögens der reinen Vernunft für diese Grundwahrheit der Religion entdeckt hat; Gründe, die folglich nur durch Zergliederung des Vorstellungsvermögens gefunden werden, und bey denen von aller angeblichen Kenntniß der Dinge an sich, auf welche alle dogmatische Philosophie bisher gebaut hat, abstrahirt wird.

Antwort auf die Frage vom Daseyn Gottes besitzt, in eine Verlegenheit setzen, die ihm alle Lust benimmt, diese Antwort bey der bisherigen Philosophie, mit Vorbeygehung der Kantischen, aufzusuchen. Für welche der vier bisherigen Antworten er sich auch einst erklären mag: so weiß er vorher, daß er nicht etwa den großen Haufen des philosophischen Publikums; sondern drey Viertheile des hohen Rathes der Selbstdenker gegen sich, und einen Hauptsatz zu vertheidigen hat, der durch eine sehr auffallende, und völlig entschiedene Mehrheit gleich wichtiger Stimmen verworfen ist. Wenn auch diese Mehrheit der Stimmen kein Beweis gegen den von ihm gewählten Hauptsatz ist: so ist sie doch ein höchst bedenklicher äußerer Grund gegen denselben, ein Grund, den er so lange gelten lassen muß, bis er nicht durch eine vollendete Untersuchung, wobey er die Gründe jeder Parthey abgehört haben müßte, überzeugt ist, daß sich die philosophirende Vernunft nur durch Ein Viertheil ihrer Repräsentanten, und zwar gerade durch dasjenige erklärt habe, dessen Gründe den Beyfall seiner individuellen Vernunft vor allen andern zu gewinnen das Glück hatten, und welches er sofort mit Ausschluß aller übrigen, für das ganze und einzig wahre philosophische Publikum zu halten hätte. Bis dahin muß er mit mir annehmen: die philosophirende Vernunft habe sich über die Frage vom Daseyn Gottes entweder gar nicht; oder durch den größeren Theil ihrer Repräsentanten, durch

drey Partheyen gegen Eine, erklärt, und zwar über folgende Hauptsätze:

1) Des dogmatischen Skepticismus: „daß die Frage vom Daseyn Gottes schlechterdings nicht beantwortet werden könne.“

2) Des Supernaturalismus: „daß sie nur durch Offenbarung beantwortet werden könne.“

3) Des Atheismus: „daß sie aus objektiven Vernunftgründen verneinend beantwortet werden müsse.“

4) Des dogmatischen Theismus: „daß sie aus objektiven Vernunftgründen bejahend beantwortet werden müsse.“

Jeder dieser Sätze wird von einer einzigen Parthey angenommen, und von dreyen verworfen. Die philosophirende Vernunft hat daher entweder durch die vier Partheyen über die Frage vom Daseyn Gottes gar nichts entschieden: oder sie hat entschieden, daß die vier bisherigen Antworten falsch sind. Im letztern Falle hat sie aber eben dadurch über die Wahrheit der kontradiktorischen Gegensätze dieser Antworten entschieden; und es stehen in so ferne folgende Sätze als das Resultat der bisherigen Philosophie überhaupt, durch die negativen Entscheidungen von drey Partheyen gegen Eine fest:

1) Die Frage vom Daseyn Gottes läßt sich befriedigend beantworten.

2) Die Frage vom Daseyn Gottes läßt sich nicht durch Offenbarung beantworten. *)

3) Die Frage vom Daseyn Gottes läßt sich durch keine objektiven Gründe verneinend beantworten.

4) Die Frage vom Daseyn Gottes läßt sich durch keine objektiven Gründe bejahend beantworten.

Was sagen Sie dazu, lieber Freund, daß eben diese vier Sätze, über deren Wahrheit drey Partheyen gegen Eine eben darum einig seyn müssen, weil sie über die Falschheit ihrer kontradiktorischen Gegensätze einig sind, daß diese Sätze, die man in dieser Rücksicht als Aussprüche der philosophirenden Vernunft durch die Mehrheit der Stimmen der Selbstdenker ansehen kann, — durch die Kantische Philosophie aus einem einzigen Princip abgeleitet werden, daß sie die positiven Resultate sind, welche die Kritik der Vernunft auf einem ganz andern Wege, nämlich durch Zergliederung des bloßen Erkenntnißvermögens heraus gebracht hat, und daß sie die Bedingungen ausdrücken, welche die neue Philosophie für den einzig probehältigen Ueberzeugungsgrund vom Daseyn Gottes fest setzt?

*) Selbst der größte Theil der eifrigsten heutigen Verehrer und Verfechter der Offenbarung lehrt, daß das Daseyn Gottes keineswegs unter die geoffenbarten Glaubensartikel gehören könne.

Nachdem die neue Theorie der reinen Vernunft die durchgängig bestimmte Idee der Gottheit aus der Form der theoretischen Vernunft entwickelt, und ihren wesentlichen Merkmalen nach auf allgemein geltende Principien zurück geführt hat, stellt sie in der Form der praktischen (bey der Sittlichkeit wirksamen) Vernunft den Grund auf, der das an sich unbegreifliche Daseyn des jener Idee entsprechenden Gegenstandes anzunehmen nöthiget. Sie beantwortet auf diese Weise die Frage vom Daseyn Gottes erstens befriedigend für alle, welche diese Theorie studirt und verstanden haben, zweytens aus bloßen natürlichen Vernunftgründen, drittens bejahend; viertens aus Gründen, die bloß subjektiv, in der Form der Vernunft, unabhängig von allen angeblich erkennbaren Dingen an sich vorhanden sind; und erfüllt folglich, was die philosophirende Vernunft durch die überwiegenden Stimmen ihrer Repräsentanten für diese Antwort gefordert, aber an allen bisherigen Antworten vermißt hat.

Ich weiß, lieber Freund, daß Ihnen der Grund des moralischen Glaubens, den die Kantische Philosophie als den einzig philosophisch erweislichen Ueberzeugungsgrund vom Daseyn Gottes aufstellt, noch immer räthselhaft scheinen muß. Ich muß sogar, wenigstens für eine Zeit lang, darauf Verzicht thun, Sie mit der innern Beschaffenheit dieses Ueberzeugungsgrundes, und mit seinen

Beweisen bekannt zu machen; weil dies ohne vorläufige, und zwar sehr genaue Bekanntschaft mit dem ganzen kritischen Systeme unmöglich ist. Allein Sie wissen (und ich bitte Sie dies ja nicht zu vergessen), daß ich es für itzt nur mit äußeren Gründen zu thun habe, wobey Sie die Richtigkeit der inneren einstweilen dahin gestellt seyn lassen können.

Die neue philosophische Antwort auf die Frage vom Daseyn Gottes, die den Bedürfnissen unsers Zeitalters angemessen seyn, die gerechten Foderungen der bisherigen Partheyen befriedigen, und ihre Anmaßungen zurück weisen soll, kann keineswegs neue, nie geahndete, bis itzt noch nie wirksame Gründe enthalten: sondern sie muß die immer vorhandenen, und, alles ihres Verkanntwerdens ungeachtet, fortwirkenden Triebfedern der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes in ihrer eigentlichen Beschaffenheit sichtbar machen, und durch Grundsätze ausdrücken, welche durch eine auf allgemein geltende Principien zurück geführte Bestimmtheit ihrer Merkmale gegen die bisherigen sowohl, als gegen künftige Mißverständnisse gesichert sind. Sie muß die vier schwankenden Hauptsysteme vollends umstoßen; aber nur um aus den brauchbaren Materialien, die in jedem derselben enthalten sind, ein Neues zu errichten, das bey allen künftigen Fortschritten des menschlichen Geistes sowohl von innen an Festigkeit, als von außen an Brauch-

barkeit nicht nur nichts verlieren, sondern immer mehr und mehr gewinnen muß. Sie muß das eigenthümliche Wahre, das jede Parthey aus ihrem Gesichtspunkte gesehen hat, von dem Falschen, das durch die Einseitigkeit dieser Gesichtspunkte in den Antworten einer jeden unvermeidlich war, absondern; das Eine in ihren Ueberzeugungsgrund aufnehmen, das Andere aus demselben ausschließen; und, indem sie das gemeinschaftliche Mißverständniß, das den Vereinigungs- und Trennungspunkt der bisherigen Meynungen den Augen der Streitenden entzogen hat, sichtbar macht, dem alten und so lange für nothwendig endlos gehaltenen Streite auf immer ein Ende machen. Sie muß endlich in ihren Gründen den scharfsinnigsten und geübtesten Denkern, in ihrem Resultate aber dem gemeinsten Menschenverstande einleuchten.

Daß die von der Kantischen Philosophie aufgestellte neue Antwort alle diese Bedingungen vollkommen erfülle, hoffe ich, Ihnen in meinem nächst folgenden Briefe so einleuchtend zu zeigen, als es ohne die Entwicklung der innern Gründe dieser Antwort geschehen kann. Einige hieher gehörige vorläufige Bemerkungen mögen den gegenwärtigen beschließen.

Die Kantische Antwort leitet die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes aus der Vernunft her, und zum Glauben hin. Ein Verfahren, das der menschliche Geist, im Ganzen genommen,

immer befolgt hat; und das so alt ist, als jene Ueberzeugung selbst. Von je her war das Daseyn Gottes der eigenthümlichste Gegenstand der angelegensten Beschäftigung der philosophirenden Vernunft, und zugleich der allgemeinste Gegenstand des Glaubens. Aber noch nie ist die Beschäftigung der Vernunft mit dieser großen Frage nach vorher genau bestimmten Gränzen ihres Vermögens geprüft, noch nie der Antheil, den sowohl Wissen als Glauben an der Antwort auf diese Frage haben können und müssen, genau aus einander gesetzt, noch nie sind die Ansprüche, welche sowohl Wissen als Glauben an die allgemeine Ueberzeugung vom Daseyn Gottes haben, dargethan worden. Dies war der Kantischen Philosophie aufbehalten. Durch eben dieselbe Beleuchtung und Gränzbestimmung des Gebiethes der theoretischen sowohl als der praktischen Vernunft, durch welche der auf dem letzteren fest stehende Grund des moralischen Glaubens entdeckt und erkannt wird, stürzen auf dem ersteren die ohnehin so sehr erschütterten Lehrgebäude der objektiven Vernunftbeweise, und der historischen (übernatürlichen) Glaubensgründe dahin; und es entsteht durch die glücklichste Vereinigung der geläuterten Hauptgründe von diesen beyden Lehrgebäuden, ein Neues, in welchem das Wissen anmaßend, und das Glauben blind zu seyn aufhört. Der Theist, welcher bey der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes sein Wissen, und der Supernaturalist, der dabey seinen

Glauben geltend machen will, finden beyde ihre vernünftigen Forderungen zugestanden; so wie im Gegentheil das Unstatthafte in ihren bisherigen Ansprüchen, nach welchen der eine keinen Glauben neben seiner Vernunft, der andere keine Vernunft über seinen Glauben zugeben wollte, auf immer abgewiesen ist. Beyde treffen von nun an auf der sichtbar gewordenen Linie zusammen, welche die Schranken bezeichnet, über die das Wissen nicht hinaus gehen, und die Gränzen, von denen sich der Glauben nicht entfernen darf. Der Theist nimmt den Glauben auf Befehl seiner Vernunft an, und der Supernaturalist huldiget der Vernunft zum Besten seines Glaubens, und ihre Fehde ist auf immer beygelegt. — Mit dem Mißverständnisse, welches die Fehde veranlaßte und unterhielt, fällt auch der unselige Unterschied zwischen esoterischer und exoterischer Religion weg. Der gewöhnliche Glauben, welcher die Vernunftgründe ausschloß, war eben so wenig für denkende Köpfe, als die gewöhnlichen Vernunftbeweise, welche den Glauben verdrangen, für den gemeinen Mann gemacht. Eben darum aber waren die Religionen dieser beyden Menschenklassen nicht durch eine bloße äußere Verschiedenheit der Vorstellungsarten, sondern in den Grundbegriffen selbst einander entgegen gesetzt. Die Kantische Antwort vereiniget beyde; indem sie in ihren Gründen den scharfsinnigsten Denker, und in ihrem Resultate den gemeinsten Verstand befriediget. Wenn die Gründe, durch

welche sie zum Glauben führet, einmal verstanden sind: so ist die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes gegen alle Einwendungen der geübten Vernunft auf immer gesichert, so sind die Quellen dieser Einwendungen abgeschnitten, und alle dogmatischen Beweise für und wider das Daseyn Gottes, wovon die einen den Glauben für Denker überflüssig, die andern aber unmöglich machten, vernichtet. Der geübteste Metaphysiker, oder welches in der Zukunft eines seyn wird, der Philosoph, der das Wesen und die Schranken der Vernunft am genauesten kennt, wird also auch am meisten geneigt seyn müssen, der Stimme der praktischen Vernunft, die ihm Glauben nothwendig macht, Gehör zu geben. Es ist dieses die Stimme die auch dem gemeinsten Verstande vernehmlich genug ertönt. Während alle bisherigen Orakel der theoretischen Vernunft für die Philosophen so vieldeutig ausfallen, für den großen Haufen aber so viel als gar nicht da sind, giebt die praktische Vernunft in ihrer Gesetzgebung der Sitten Entscheidungen, die ihrem wesentlichen Inhalte nach allen Menschenklassen gleich verständlich und einleuchtend sind: und wenn sich der Weise genöthiget sieht, ein höchstes Wesen als Princip der sittlichen und physischen Naturgesetze voraus zu setzen, welches mächtig und weise genug ist, die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen, als den nothwendigen Erfolg der sittlichen Gesetze, zu bestimmen und wirklich zu machen; so fühlt sich auch der gemeinste Mann gedrungen, einen künftigen

Belohner und Bestrafer jener Handlungen anzunehmen, die sein Gewissen (auch wider seinen eigenen Willen) billiget oder verwirft. In der Kantischen Antwort ist es also ein und eben derselbe Grund der moralischen Vernunft, welcher dem aufgeklärtesten sowohl als dem gemeinsten Verstande Glauben nothwendig macht; und zwar einen Glauben, der die strengste Prüfung des einen aushält, und den gewöhnlichsten Fähigkeiten des andern einleuchtet. — Welche Empfehlung für die Kantische Philosophie! daß sie durch eine Untersuchung, bey der sie alle Tiefen der spekulativen Philosophie erschöpft hat, eben den Ueberzeugungsgrund für das Daseyn Gottes gefunden und bestätiget hat, den die Geschichte aller Zeiten und Völker für den ältesten, allgemeinsten und wirksamsten angiebt; und daß sie endlich die weise Veranstaltung der Vorsehung, die, bey einer allen Menschen gleich wichtigen Angelegenheit, dem durch zufällige Umstände gebildeten Verstande von dem weniger gebildeten nichts voraus geben konnte, nicht bloß wahrscheinlich gemacht, sondern streng bewiesen hat!

Aus dem bisher gesagten ergiebt es sich deutlich genug, daß der bekannte Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn, den Sie, lieber Freund, so bedenklich gefunden haben, wenigstens in wie ferne derselbe den Ueberzeugungsgrund vom Daseyn Gottes betrifft, schon einige Jahre vorher entschieden war, als er wirklich ausbrach. Men-

delssohn selbst gesteht in der Vorrede zu seinen Morgenstunden: „Daß er die Werke des alles zer„malmenden Kants nur aus unzulänglichen Berich„ten seiner Freunde, oder aus gelehrten Anzeigen, „die selten viel belehrender sind, kenne;" und Jacobi führt in seinen Erörterungen über denjenigen Glauben, den er für die probehältige Form der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes hält, die Kritik der reinen Vernunft auf eine Art an, die, wenn ich ihn anders recht verstanden habe, wenigstens eben so augenscheinlich zeigt, daß er sie noch nicht durchgängig gefaßt, als daß er sie gelesen habe. Indessen wäre Mendelssohn von seinen Gesundheitsumständen nicht abgehalten worden, die Kritik der Vernunft zu studiren, so würden wir wahrscheinlich um ein Werk gekommen seyn, welches die metaphysischen Scheinbeweise mit einer seltenen Deutlichkeit aus ihren Grundbegriffen entwickelt, dieselben in ihrer möglichsten Stärke vorträgt, und mit neuen zu vermehren sucht, kurz, welches die ganze Sache des dogmatischen Theismus mit jener lichtvollen Ordnung, Gründlichkeit und Präcision darstellt, die der Kritik der Vernunft ihr Amt so sehr erleichtern, und das Ende der Streitsache, die vor ihrem Gerichtshofe geführt wird, beschleunigen muß. Hätte aber Jacobi Kants Meynung durchgängig gefaßt, so würden wir vielleicht seine meisterhafte Erörterung des Spinozistischen Systems, und mit derselben die kaum übertrefliche Wiederaufstellung und Schärfung der atheistischen Beweise nicht erhal-

ten haben, die der Kritik der Vernunft ebenfalls jetzt wie gerufen gekommen ist.

Wenn es, wie der Verfasser der bekannten Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie (der Jacobi's Meynung nach dessen eigner Versicherung *) ganz, und von Grund aus gefaßt hat) versichert, Unbekanntschaft mit dem Geiste Jacobi's war, was Mendelssohn veranlaßte, den Jacobischen Glauben für den theologischen und orthodoxen zu halten: so scheint es nicht weniger Unbekanntschaft mit dem Geiste Kants gewesen zu seyn, was Jacobi veranlaßte, seinen historischen Glauben mit dem philosophischen, den die Kritik der reinen Vernunft demonstrirt, zu verwechseln, und zu meynen, Kant habe seit sechs Jahren mit ihm dasselbe gelehrt. **) So wie sich Jacobi bisher über seinen Glauben erklärt hat, war es Mendelssohn sehr verzeihlich, daß er auf die Gedanken gerieth, denselben für etwas von der gewöhnlichen Orthodoxie nicht sehr verschiedenes zu halten; da er hingegen den Glauben, den Kant aus dem Sittengesetze herleitet, und der nichts weiter als eine aus bloßen Vernunftgründen als nothwendig erwiesene Voraussetzung des an sich unbegreiflichen Daseyns Gottes ist, sehr wohl mit seinem

*) Im Vorberichte zu der Antwort auf Mendelssohns Beschuldigungen.

**) Siehe S. 101. derselben Antwort.

Grundsatze hätte vereinigen können: „In Absicht „auf Lehren ewiger Wahrheiten keine andere Ueber- „zeugung gelten zu lassen, als die Ueberzeugung „durch Vernunftgründe." — Dem sey aber wie ihm wolle, so bleibt dem Streite zwischen Jacobi und Mendelssohn das Verdienst, die dialektische Doppelsinnigkeit unsrer Metaphysik hervor getrieben, und in allgemeinere Aufmerksamkeit gebracht zu haben. Mendelssohn schützte und vertheidigte den dogmatischen Theismus, und hielt denselben, da ihm die neue Quelle philosophischer Ueberzeugung so gut als gar nicht geöffnet war, unter allen andern Systemen für das einzige erweisliche. Jacobi hingegen, *) „schützt „und vertheidiget, Philosophie gegen Philosophie „gehalten, den Atheismus, und läßt ihn, wenn „keine neue Quelle der Evidenz geöffnet wird, als „das bündigste unter allen Systemen gelten." Beyde Männer haben die Gründe ihrer so sehr entgegen gesetzten Meynungen in einer und eben derselben Wissenschaft — in unsrer bisherigen Metaphysik — gefunden, und auf eine Art dargethan, die ihrem allgemein anerkannten philosophischen Geiste, und ihrer innigen Bekanntschaft mit dieser Wissenschaft das vollgültigste Zeugniß giebt. Wie sehr muß also diese merkwürdige und auffallende Thatsache den Beweisen zu Statten kommen, mit welchen die Kritik der Vernunft unsre bisherige Metaphysik überführt hat, daß sie widersprechende Resultate noth-

*) Resultate. S. 154.

nothwendig begünstigen müsse! Wie sehr muß sie aber auch die denkenden Köpfe unter unsern Zeitgenossen auffordern, den Vorschlägen Gehör zu geben, welche eben diese Kritik der Vernunft für eine bessere Metaphysik gethan hat.

Fünfter Brief.

Das Resultat der Kritik der Vernunft über den nothwendigen Zusammenhang zwischen Moral und Religion.

Die Bestätigung des Gerüchtes, daß der öffentliche Vortrag der Kritik der Vernunft auf einer gewissen deutschen Universität verbothen sey, würde mir lange nicht so unerwartet seyn, als Ihnen, mein Freund, die Widerlegung desselben seyn müßte. Was besorgen Sie nicht alles von der mehr als jemals geschäftigen Parthey der Zeloten, die ihre Ueberzeugung von den Grundwahrheiten der Religion und der Moralität lieber aus jeder anderen Quelle, nur nicht aus der Vernunft abgeleitet wissen will? Ich hingegen, der ich der entgegen gesetzten und besseren Parthey ein immer mehr zunehmendes Uebergewicht zutraue; ich erwarte gerade von dieser den heftigsten und wirksamsten Widerstand gegen die neue Philosophie, *) ohne ihn

*) Diese Erwartung ist, von der Zeit an, da ich sie zuerst geäußert hatte, durch den größten Theil unsrer Philosophen von Profession, theils in eigenen Büchern

jedoch auch in seinen stärksten Ausbrüchen zu fürchten. Hat es die Kritik der Vernunft durch die Festsetzung des Vernunftglaubens mit den Schwärmern auf beyden Seiten verdorben, wovon die einen ihren Glauben durchaus nicht von der Vernunft annehmen, und die andern, auf das Wissen erpicht, der Vernunft selbst nicht glauben wollen: so hat sie es durch die Vernichtung aller objektiven Beweise für das Daseyn Gottes auch mit allen den aufgeklärten Vertheidigern der Religion aufzunehmen, die mit Mendelssohn diese Beweise für die Grundwahrheiten der Religion selbst ansehen, oder wenigstens der Meynung des verewigten Mannes beypflichten: *) „Kein Verehrer der Gottheit müsse den mindesten Beweisgrund verwerfen, der nur einige Ueberredungskraft mit sich führt." Sie, mein Freund, der Sie Sich selbst zu dieser Klasse bekennen, geben mir keinen geringen Beweis sowohl Ihres Zutrauens, als Ihrer unbefangenen Wahrheitsliebe, indem Sie mich auffordern, der Kantischen Philosophie hierüber das Wort zu reden.

und Dissertationen, theils in Magazinen und Bibliotheken, in dem größten Theile unsrer gelehrten Zeitungen und kritischen Journale, auf dem größten Theile unsrer philosophischen Kathedern — erfüllt worden.

*) Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften, S. 102. in der neuen Auflage. Berlin, bey Spener 1786.

Sie fragen in Ihrem letzten Briefe: „Was soll „die Religion durch den Umsturz von Beweisen „gewinnen, denen eine so beträchtliche Menge großer „und kleiner Geister ausschließende Kraft der Ueber„zeugung einräumt, und denen die Religion so viel „von ihren Siegen über die Zweifelsucht der Ungläu„bigen, und die Vernunft von dem Ansehen zu ver„danken hat, das ihr nach und nach von den Su„pernaturalisten selbst in den Angelegenheiten der „Religion eingestanden wird?" — Ich glaube hier-auf mit Zuversicht antworten zu können: „Die Re„ligion gewinnt durch die Hinwegräumung dieser „Beweise (so wie dieses Geschäft durch die Kantische „Philosophie vorgenommen wird), nichts gerin„geres, als einen einzigen unerschütterli„chen und allgemeingültigen Erkenntniß„grund ihrer ersten Grundwahrheit, der auf dem „Wege der Vernunft die Vereinigung der Re„ligion und der Moral vollendet, welche durch „das Christenthum auf dem Wege des Herzens „eingeleitet worden ist." Ich hoffe mich hier-über zu Ihrer Befriedigung zu erklären.

Diese Vereinigung, eingeleitet zu einer Zeit, wo die Trennung zwischen Religion und Moral den höchsten Grad erreicht zu haben schien, ist ein Verdienst des Christenthums, das ihm seine Feinde selbst nicht absprechen können; seine Freunde aber nicht genug zu schätzen wissen, wenn sie noch ein größeres fordern, um den erhabenen Stifter dessel-

ben mit dem Ehrennamen eines Retters der Menschheit zu benennen. Jesus Christus hatte bey dem großen Haufen seiner Zeitgenossen Religion ohne Moral, und bey ein paar philosophischen Sekten Moral ohne Religion angetroffen. Der Gesinnung desjenigen gemäß, der ihn gesandt hatte, mußte seine Aufmerksamkeit den größeren Theil treffen, ohne den kleineren zu vernachlässigen; und Religion, wozu die allgemeinere Anlage und Vorbereitung da war, mußte die Grundlage einer neuen moralischen Kultur werden, welche den Bedürfnissen des gemeinen Mannes sowohl als des aufgeklärteren Denkers angemessen seyn sollte. Seine Lehre setzte also den Mittelbegriff fest, an den sich die feinste Speculation, und die sinnlichste Vorstellungsart der Menschen mit gleicher Leichtigkeit anschließen konnte; und allenthalben, wo man sich der Lehre Jesu gemäß das höchste Wesen als Vater, und das menschliche Geschlecht als dessen Familie dachte, wurde die Moral auch für den gemeinsten Verstand einleuchtend, und die Religion für den kaltblütigsten Philosophen rührend. Moral und Religion waren nun nicht nur mit einander ausgesöhnt, sondern auch durch ein inniges Verhältniß vereiniget, nach welchem die Moral wenigstens in so ferne von der Religion abhing, als sie derselben Ausbreitung und Wirksamkeit zu danken hatte. Die religiöse Sanktion verschaffte den feineren und erhabneren Vorschriften der Moral den allgemeineren Eingang, den sie außerdem

bey dem rohen und ungebildeten Verstande des gemeinen Mannes nicht gefunden hätten, und gab ihnen das lebhaftere Interesse, ohne welches sie auf das Herz des kälteren Denkers gemeiniglich geringe Wirkung äußern. Der eine vergab nun seinen Feinden, „um des himmlischen Vaters willen, „der seine Sonne über die Guten und Bösen auf„gehen läßt," und erfüllte damit eine Pflicht, von deren Daseyn sich noch vor kurzem so mancher Moralphilosoph nichts träumen ließ. Der andere hingegen, den seine Philosophie wirklich zur Ueberzeugung von dieser Pflicht geführt hatte, traf nun in seiner Religion, die ihn an seinem Feinde „den „Sohn des allgemeinen Menschenvaters" wahrnehmen ließ, den Beweggrund an, den er der Widerspenstigkeit seines Herzens entgegen setzen konnte. — Auf diese Weise bildete das Christenthum im eigentlichsten Verstande Weltbürger, und hatte bey diesem großen Geschäfte vor der Philosophie den Vorzug voraus, daß es sich keineswegs, wie diese, nur auf jene Klassen von Menschen einschränken durfte, denen das zufällige Loos einer höheren Kultur zu Theil ward. Seine eigentliche Bestimmung war also, und wird es zu allen Zeiten seyn: „Die „moralischen Aussprüche der Vernunft theils für „den Verstand des gemeinen Mannes zu versinnli„chen, theils dem Denker ans Herz zu legen, und „folglich der Vernunft bey der sittlichen Bildung „der Menschheit wohlthätig an die Hand zu gehen." Weit entfernt also Behauptungen durchzusetzen,

bey welchen die Philosophie den Finger auf den Mund zu legen hätte, noch weniger aber Philosophie überflüssig zu machen, oder sie vom Angesichte der Erde zu vertilgen, war vielmehr dem Christenthume aufbehalten, die Resultate von den tiefsinnigen Betrachtungen der Weltweisen zum gemeinschaftlichen Besitz aller Stände zu machen, den kalten Beyfall, den diese Resultate bis dahin bey einer kleinen Anzahl denkender Köpfe gefunden hatten, in warme Liebe und thätige Ausübung umzuschaffen, und, was die Sokrate vergebens versucht haben — die Philosophie aus den unfruchtbaren Gegenden der bloßen Speculation herab zu ziehen, und in die wirkliche Welt einzuführen. — Ich darf nicht besorgen, lieber Freund, daß Sie an diesen Grundzügen, so idealisch sie auch manchem andern vorkommen dürften, das Christenthum verkennen werden; wohl gemerkt! in so fern als es sich durch die Lehre und die Beyspiele seines Stifters dem gesunden Auge des unpartheyischen Forschers darstellt, den Grund zur glücklichen Vereinigung der Religion und Moral gelegt, und selbst mitten unter allen Mißhandlungen, die es von Aberglauben und Unglauben zu leiden hatte, nie seinen wohlthätigen Einfluß auf die Erziehung der Menschheit ganz verloren hat.

Warum muß ich hier von dem Undinge sprechen, welches den Namen des Christenthums so lange gemißbraucht, und den Geist desselben allenthalten, wo es sich des Körpers bemächtigen konnte, verdrängt

hat? und warum kann ich ihm keinen andern Namen geben, als denjenigen, unter welchem es so viel Unheil angerichtet hat — Orthodoxie? Während der Zeit, als die freye und wissenschaftliche Kultur der Vernunft mit dem römischen Reiche verfiel, und unter dem Schutte desselben von Despoten und Barbaren vergraben wurde, errang sich diese Ausgeburt der Unwissenheit und des Stolzes der Neuplatoniker diejenige Uebermacht über den menschlichen Geist, durch welche es ihr in kurzem eben so leicht wurde, denkenden Köpfen Vorurtheile des Pöbels, als dem gemeinen Manne unverständliche Sätze einer verdorbenen Schulweisheit — als göttliche Aussprüche aufzudringen, dieselben an die Stelle der einfachen und gemeinnützigen Lehren des Evangeliums zu setzen, und den blinden Glauben an ihr Machtwort nicht nur als die erste aller moralischen Pflichten, sondern auch als den genugthuenden Ersatz für die Vernachlässigung aller übrigen geltend zu machen. In eben dem Verhältnisse, als es ihr gelungen war, den Gebrauch des einzigen Vermögens, welches den Menschen zum moralischen Wesen erhebet, zu unterdrücken, zerstörte sie die Früchte des schönen Bundes wieder, den das Christenthum zwischen Religion und Moral gestiftet hat. Sie unterschob dem großen und rührenden Gemählde, das Christus von dem himmlischen Vater aufgestellt hat, ein Bild, an welchem alles unbegreiflich war. Kein Wunder, daß es durchaus unmoralisch wurde; während die

abentheuerlichen Vorstellungsarten, welche das Heidenthum von seinen Göttern unterhielt, so manche rührende und herzerhöhende Züge von Humanität aufzuweisen hatten. Die Menschheit war nun weit schlimmer daran, als sie es bey der vorigen Trennung zwischen Religion und Moral gewesen war. Die Religion wurde die Sanktion der Unsittlichkeit, und ganze Tribunale, hohe Schulen, Nationen, beschlossen nun, und führten unter dem Vorwande der Religion Unthaten aus, von denen man in der Geschichte des Fanatismus vor der Einführung des Christenthums kaum Ein Beyspiel finden wird. — Die Vernunft begann sich mit der Wiederauflebung der Wissenschaften zu erholen; und nun schienen sich sogar ihre Freunde mit ihren Feinden zu vereinigen, um die Trennung zwischen Religion und Moral aufs äußerste zu treiben. Wenn die letzteren allen Handlungen, welche bloß aus vernünftigen *) Beweggründen geschahen, im Namen Gottes alles Verdienst absprachen; so suchten und fanden die erstern ihre Moral in den Schriften der Alten und in ihrer eigenen Vernunft wieder auf. Allein in eben dem Verhältnisse als sie Religion von Moral zu unterscheiden, und die von einer Seite unstreitige Unabhängigkeit der letztern von der ersten einzusehen anfingen, trennten sie beyde von einander, und begannen den von einer andern Seite nicht weniger

*) D. h. Begreiflichen, Natürlichen. Man erklärte sogar die Tugenden eines Sokrates für glänzende Laster.

unstreitigen Zusammenhang derselben zu verkennen. Sie wurden um so viel geneigter, alle Religion überhaupt entbehrlich zu finden, da sie nicht selten Jahre lang vergebens gearbeitet hatten, die vielen und groben Irrthümer, die sie mit dem Religionsunterricht in ihrer Jugend eingesogen hatten, von dem Wahren und Wohlthätigen der Religion abzusondern.

So viel auch die Vernunft, seitdem sie durch die protestantische Reformation, wenigstens in der einen Hälfte der christlichen Welt, den freyen Gebrauch ihrer Kräfte zurück erhalten, und besonders seitdem sie sich in den letztern Zeiten von den natürlichen Folgen ihrer vorigen Gefangenschaft so sichtbar erholet hat, geleistet haben mag, um die Vereinigung zwischen Religion und Moral wieder herzustellen: so war doch der bisherige Erfolg ihrer Bemühungen unstreitig mehr Vorbereitung, als Vollendung dieses großen Geschäftes. Wer weiß nicht, daß die Partheyen der gegen die Moral der Vernunft gleichgültigen Orthodoxen, und der gegen die Moral der Religion gleichgültigen Naturalisten, gegenwärtig am eifrigsten geschäftig sind, die Begriffe ihrer Zeitgenossen durch ihr unglückliches Mißverständniß zu verwirren! Die einen wollen die Moral höchstens nur als ein Kapitel ihrer Theologie, und die andern die Theologie nicht einmal für ein Kapitel ihrer Moral gelten lassen. Diese bestreben sich, ihrer Vernunft

alle Religion entbehrlich zu machen; und jene, ihre Religion gegen alle Vernunft zu verwahren. Ihr gemeinschaftliches Mißverständniß besteht also darin, daß sie die Religion der reinen Vernunft *) verkennen, die sich zum Christenthume, oder, welches Eines ist, zur Religion des reinen Herzens, wie die theoretische Sittenlehre zur praktischen verhält.

Die Festsetzung und Verbreitung eines der philosophirenden Vernunft und dem gemeinen Menschenverstande gleich einleuchtenden Erkenntnißgrundes für die Grundwahrheiten der Religion ist es also, worauf bey der Wiedervereinigung der Religion und der Moral, oder bey der Wiederherstellung des Christenthums, in unsern Zeiten das Meiste ankömmt; so wie auf die Festsetzung und Verbreitung reiner Moral das Meiste ankam, als das Christenthum bey seiner Einführung zur Vereinigung der Religion und Moral den Grund legte. Reine Religion ist gegenwärtig in eben dem Sinne Zeitbedürfniß, als es reine Moral vor achtzehn Jahrhunderten war; und da wir von der letztern im Ganzen genommen ungleich mehr,

*) Dieser Ausdruck soll keineswegs eben so viel als natürliche Religion, sondern die Religion bezeichnen, in wie ferne sie nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie gedacht werden muß, und von ihren naturalistischen so gut als supernaturalistischen Anhängern völlig verkannt ist.

als von der erstern aufzuweisen haben: so muß der Wiederhersteller des Christenthums die allgemeinere Disposition zur Moral in eben dem Verhältnisse benutzen, in welchem der Stifter desselben, die zu seiner Zeit allgemeinere Disposition zur Religion benutzt hat, das heißt: er muß von der Moral ausgehen, wie Christus von der Religion ausgegangen ist. Mit Einem Worte, so wie damals die Religion als eine der allgemeinsten und wirksamsten Triebfedern des menschlichen Herzens, in Bewegung gesetzt werden mußte, um einer wenig bekannten, und den herrschenden Vorstellungsarten und Gewohnheiten so sehr entgegen gesetzten Moral Eingang zu verschaffen: so muß eben diese Moral, die heut zu Tag unter die gewissesten, kultivirtesten und populärsten Kenntnisse gehört, von allen denjenigen zum Grunde gelegt werden, die das Ihrige darzu beytragen wollen, das reine Christenthum in den von Aberglauben und Unglauben gemißbrauchten Besitz zu setzen.

Die Philosophie ist bisher noch immer Schuldnerin derjenigen Religion geblieben, welche die erhabensten und wichtigsten Resultate der praktischen Vernunft in der wirklichen Welt fest setzte und verbreitete. Der Zeitpunkt, wo sie diesen großen Dienst vergelten kann und muß, ist gegenwärtig angekommen, da die Vernunft so dringend aufgefordert wird, die Grundwahrheiten des Christenthums gegen unphilosophische Irrthümer zu sichern, gegen philoso-

phische Zweifel zu rechtfertigen, und gegen die in gleichem Verhältnisse zunehmende Schwärmerey und Gleichgültigkeit durchzusetzen. Soll nun die Philosophie nach ihrer Art an dem Christenthume thun, was dieses nach der seinigen an der Moral gethan hat, indem es von der Religion zur Moral durch den Weg des Herzens führte, so muß sie von der Moral zur Religion durch den Weg der Vernunft zurückführen; das heißt: Sie muß den Beweisgrund der verkannten und bezweifelten Religion aus den allgemein anerkannten Grundsätzen der Moral herleiten; so wie das Christenthum die Beweggründe, womit es die Moral verbreitet und belebt hat, aus der Religion geschöpft hat.

Ob sich unsre Philosophie bisher wohl rühmen konnte, den nothwendigen Zusammenhang zwischen den Grundbegriffen der Moral und der Religion ins Reine gebracht, und die Formel angegeben zu haben, welche diesen Zusammenhang bestimmt und leicht ausdrückt? — Sie hat zwar, wenigstens durch diejenige Parthey, zu der die meisten öffentlichen Lehrer gehören, das Sittengesetz und seine Verbindlichkeit aus dem bloßen vernünftigen Willen mit einem Erfolg abgeleitet, der schon allein aus dem Umstande erhellen würde, daß in unsern Tagen nur selten, und nie ohne auf den Namen eines Philosophen vorher Verzicht gethan zu haben, ein Orthodox auftritt, der den Atheisten von der Verbindlichkeit des Sittengesetzes frey spräche. Sie hat also den Erkenntnißgrund der Moral von der Religion

in so ferne unabhängig gemacht, und damit freylich so viel gewonnen, daß sich bey der Ableitung der Religion aus der Moral der sonst gewöhnliche Zirkel vermeiden läßt. Auf der anderen Seite aber hat sie eben dadurch zu dem Vorurtheile Veranlassung gegeben, welches die Religion in moralischer Rücksicht für entbehrlich erklärt. Um also den nothwendigen Zusammenhang zwischen Moral und Religion durchzusetzen, hätte sie diese aus jener wirklich ableiten müssen. Hier standen ihr bisher die beyden Hauptpartheyen entgegen, welche beynahe die ganze christliche Welt ausmachen, und wovon die eine ihre Religion auf hyperphysische Begebenheiten, und die andere auf metaphysische Speculationen baut, und folglich beyde die Erkenntnißgründe ihrer Religion aus Principien herholen, die von den Principien des Sittengesetzes ganz verschieden sind. Der Einfluß des hyperphysischen und metaphysischen Erkenntnißgrundes der Religion liegt deutlich genug in der ungeheuren Verwirrung am Tage, welche unter den Begriffen beyder Partheyen von dem Verhältnisse der Moral zur Religion herrscht. Die Hyperphysiker sehen sich nothwendig gedrungen, zwey verschiedene Sittengesetze anzunehmen, ein Natürliches aus der Vernunft, und ein Uebernatürliches aus ihrem von der Vernunft ganz unabhängigen Glauben; und je nachdem der Metaphysiker in seinen Speculationen Gründe für oder wider das Daseyn Gottes gefunden zu

haben glaubt, nennt er entweder seine Moral Religion, oder er versagt ihr diesen Namen, das heißt: er hebt die Religion entweder in ihrem wesentlichen Unterschiede von der Moral, oder gerade zu, und also in beyden Fällen in der Sache selbst, auf. Es haben wohl manche versucht, weder Metaphysiker noch Hyperphysiker seyn zu wollen; allein sie haben eben dadurch die Widersprüche von beyden, ohne es zu wissen, auf ihre eigene Rechnung genommen. Wir haben erst vor kurzem das Beyspiel eines geistvollen philosophischen Schriftstellers erlebt, welcher der Metaphysik allen Beyfall aufkündigte, aber ihr zugleich nicht nur einräumte, sondern durch sie zu erweisen suchte: „Jeder Weg der Demonstration „gehe in den Fatalismus aus" — und der von dem orthodoxen, dem blinden, oder Wunderglauben nichts wissen wollte, aber dennoch die Religion auf einen Glauben gründete, den die Vernunft nicht geben kann. Wenn sich nun der Eklektiker über den Zusammenhang der Religion und Moral kaum ohne Widersprüche erklären kann, wenn er bald die eine der anderen, bald die andere der einen zum Grunde legt, bald beyde aus ganz verschiedenen Quellen herholt: so werden Sie, lieber Freund, ohne Zweifel mich warnen, die Schuld davon ja nicht der Philosophie anzurechnen. Aber ich werde Ihnen die Unschuld Ihrer Freundinn nicht eher eingestehen, bis Sie mir das philosophische Werk aufweisen, welches die gänzliche Verschiedenheit zwischen den Erkenntnißquellen der Religion und Moral nicht vielmehr

begünstiget, als aufgehoben hätte. Oder nennen Sie dies Religion von Moral ableiten: wenn man die so genannten Pflichten der Religion aus dem Sittengesetze demonstrirt, den Grund aller Religion aber, die Ueberzeugung vom Daseyn und den Eigenschaften der Gottheit, außer dem Felde der praktischen Vernunft aufsucht, und noch dazu von einer Wissenschaft borgt, die durch die Vieldeutigkeit ihrer Grundsätze, durch welche sie das Daseyn und das Nichtseyn der Gottheit mit gleicher Leichtigkeit beweist, theils ihre eifrigsten Anhänger im ewigen Streit erhält, theils die Gleichgültigkeit und Verachtung unbefangener Zuschauer auf sich zieht? Und ist es nicht eben der streitige metaphysische Erkenntnißgrund, für das Daseyn Gottes, der durch die Ungleichartigkeit seines Ursprungs sowohl als seiner Evidenz die Religion von der Moral trennt? Kann wohl der Philosoph hoffen, das Recht der Vernunft, in den Angelegenheiten der Religion zuerst zu sprechen, gegen diejenigen behaupten zu können, die ihm einen von der Vernunft unabhängigen Glauben aufdringen wollen: so lange er selbst genöthiget ist, seinen Gegnern ein Wissen aufzudringen, das in seinen Gründen eben so wenig allgemein einleuchtend ist, und mit den Gründen der Moral eben so wenig nothwendig zusammen hängt, als der blinde Glauben, den es verdrängen soll?

Um also die Religion vollständig und allgemein einleuchtend auf Moral zu gründen, müßte die

Philosophie, erstens, den Ueberzeugungsgrund für das Daseyn und die Eigenschaften der Gottheit aus den Principien des Sittengesetzes ableiten, zweytens, diesen moralischen Erkenntnißgrund als den Einzigen geltend machen. Das Erste wird ihr nicht besser als bisher gelingen: das Zweyte aber ist schlechterdings unmöglich, wenn sie nicht die beyden anderen unstatthaften Erkenntnißgründe zugleich hinweg räumt, und folglich an dem Metaphysischen eben so deutlich den Mißbrauch der Vernunft aufdeckt, als sie an dem Hyperphysischen den Eingriff in die Rechte der Vernunft zu erweisen hat. Die eine Hälfte des Problemes, welches unsre Philosophie zum Behuf der Religion aufzulösen hätte, wäre also: „Die Richtigkeit der metaphysischen Beweise nicht nur ohne „Nachtheil, sondern zum Besten der vernünftigen „Ueberzeugung vom Daseyn und den Eigenschaften „der Gottheit darzuthun.“ — Ich glaube mit bestem Grunde behaupten zu können, daß die Philosophie dieses Problem vor der Kritik der Vernunft nicht aufgelöset habe. Alles, was bis dahin in ihrem Namen von Supernaturalisten, atheistischen Naturalisten und Skeptikern gegen die metaphysischen Beweise auf die Bahn gebracht wurde, traf eben so sehr die Grundwahrheit der Religion selbst, als die Beweise. Da die logische Form dieser Beweise, ohne deren Richtigkeit sie auch keinen denkenden Theisten getäuscht haben würden, gegen alle Dialektik fest stand: so gingen

die

die Einwürfe gerade auf den Inhalt, und wurden hierdurch eigentliche Gegenbeweise, metaphysische Gründe des Gegentheils, die alle darauf hinaus liefen, daß man der Vernunft das Vermögen das Daseyn Gottes zu beweisen absprach, weil man in ihr das Vermögen, das Nichtseyn Gottes zu beweisen, gefunden zu haben glaubte. Auch hievon giebt uns die lehrreiche Streitigkeit zwischen Jacobi und Mendelssohn ein Beyspiel. Ich wähle hiezu den bereits angeführten Satz, den der Gegner der metaphysischen Beweise aufstellt: „Jeder „Weg der Demonstration geht in den Fatalismus „aus." Hat es mit diesem Satze seine Richtigkeit, und sind alle diese zum Fatalismus führende Wege (oder auch nur ein einziger davon) der philosophirenden Vernunft unvermeidlich; oder durch diese Vernunft unwiderlegbar: so ist der Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben entschieden; so ist die Vernunft entweder nothwendig ungläubig, oder der Glauben nothwendig unvernünftig; so reißt die Vernunft durch Demonstration ein, was sie durch das Sittengesetz baut, oder, wie Jacobi will, auf das Zeugniß der Geschichte annimmt. Sind hingegen, wie der vortreffliche Schriftsteller selbst voraus setzt, die fatalistischen Wege alle so beschaffen, daß sie von der Vernunft für Blendwerke anerkannt werden können und müssen: so stehen Mendelssohns theistische Beweise wenigstens in so weit fest, als sie sich, auch selbst als Blendwerke, durch kein anderes Blendwerk aufheben

lassen. Und warum sollte der Gläubige aus zweyen Blendwerken, wovon das eine seinem Glauben zu widersprechen, das andere aber denselben zu bestätigen scheint, gerade dieses angreifen, und jenes schonen wollen?

Sollen nun die metaphysischen Scheinbeweise nicht nur ohne Nachtheil, sondern zum Vortheile des moralischen Erkenntnißgrundes widerlegt werden, so muß dieses nicht durch Gegenbeweise, sondern durch Gründe geschehen, durch welche alle Gegenbeweise selbst, so gut als die Beweise, aufgehoben werden; durch Gründe, welche, da sie den Theisten seiner eingebildeten Schutzwehre berauben, ihn zugleich aller Furcht vor den nicht weniger eingebildeten Waffen seiner Gegner überheben. Noch mehr! Soll dem moralischen Erkenntnißgrunde sein Vorzug, als der einzige Probhältige, auf immer zugesichert, und der Vernunft ihr endloses Bestreben nach neuen Beweisen (welches auch nur durch bloßen Zweifel an der unausgemachten Unmöglichkeit solcher Beweise unterhalten wurde), auf immer eingestellt werden: so müssen die Gründe, welche die Nichtigkeit der metaphysischen Beweise für und wider das Daseyn Gottes aufdecken, nicht nur die bisher vorgebrachten, sondern alle möglichen Beweise dieser Art, oder vielmehr ihre Möglichkeit selbst treffen; ein Umstand, an den sich nicht denken läßt, bevor es nicht aus einem allgemein geltenden Princip erwiesen ist, „daß die Vernunft kein Vermögen

„besitze, das Daseyn oder Nichtseyn von Gegen„ständen zu erkennen, die außer der Sphäre der „Sinnenwelt liegen.“ Dieses, lieber Freund, war durch unsre bisherige Philosophie nicht ausgemacht; und Sie begreifen leicht, daß es nicht ausgemacht werden konnte, ohne nicht über alle unsre metaphysischen Systeme hinaus zu gehen, eine neue Untersuchung unsers gesammten Erkenntnißvermögens anzustellen, das verkannte Gebieth und die unbestimmten Gränzen desselben mit größter Genauigkeit anzugeben, insbesondere die Form der reinen Vernunft völlig zu entwickeln, ihre theils mißverstandenen, theils ganz unbekannten Gesetze zu finden, und Regeln ihres Gebrauches aufzustellen, von denen sich bisher noch kein Logiker träumen ließ.

Die Kritik der Vernunft hat diese Untersuchung des Erkenntnißvermögens vorgenommen, und eines ihrer vornehmsten Resultate heißt: „Daß „sich aus der Natur der theoretischen Vernunft die „Unmöglichkeit aller objektiven Beweise für und „wider das Daseyn Gottes, und aus der Natur der „praktischen Vernunft die Nothwendigkeit des mora„lischen Glaubens an das Daseyn Gottes ergebe.“ Die Kritik der Vernunft hat also durch dieses Resultat die Bedingungen erfüllt, durch welche allein unsere Philosophie in Stand gesetzt werden konnte, die metaphysischen Beweise für das Daseyn Gottes zum Vortheile des moralischen Erkenntnißgrundes aufzuheben, die Religion durch ihre erste Grundwahrheit auf Moral zu gründen, und dadurch

die Vereinigung von beyden auf dem Wege der Vernunft zu vollenden, die der Zweck des Christenthums ist, und von dem erhabenen Stifter desselben auf dem Wege des Herzens eingeleitet wurde.

Aus dem bisher gesagten glaube ich ich zwar ohne Bedenken folgern zu dürfen, daß das Interesse der Religion, und namentlich des Christenthums, mit dem Resultate der Kritik der Vernunft vollkommen übereinstimme. Allein diese Behauptung scheint mir zu wichtig, als daß ich sie nicht durch eine besondere Betrachtung über den Erkenntnißgrund der Religion, den jenes Resultat mit Ausschluß aller übrigen fest setzt, in ein noch helleres Licht setzen zu können wünschen sollte.

Sechster Brief.

Der Kantische Vernunftglauben verglichen mit dem metaphysischen und hyperphysischen Ueberzeugungsgrunde.

Fürs erste führt der von der Kantischen Philosophie aufgestellte moralische Erkenntnißgrund den großen Vortheil mit sich, der bisher allein so manchen scharfsinnigern Freund der Religion bewegen konnte, die Sache mit den metaphysischen Beweisen nicht so genau zu nehmen,

und der in der That die erste und wichtigste Bedingung enthält, um die Religion allgemein gültig zu begründen: Er ist aus der Vernunft abgeleitet, und darf sich weder auf natürliche noch übernatürliche Erfahrung berufen. Ueber die Unumgänglichkeit und Wichtigkeit dieser Bedingung hat sich Kant selbst (in einem seiner Aufsätze in der Berliner Monatschrift, October 1786.) auf eine Art erklärt, die alles übertrifft, was ich Ihnen hierüber sagen könnte, und alles erschöpft, was sich hierüber sagen läßt. Er mag also hier selbst sprechen. „Der Begriff von Gott, und selbst die Ueberzeugung von seinem Daseyn, kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen, und weder durch Eingebung, noch durch eine ertheilte Nachricht von noch so großer Authorität, zuerst in uns kommen. Widerfährt mir eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, als sie mir die Natur, so weit ich sie kenne, gar nicht liefern kann: so muß doch ein Begriff von Gott zur Richtschnur dienen, ob diese Erscheinung auch mit allem dem übereinstimme, was zu dem Charakteristischen einer Gottheit erforderlich ist. Ob ich gleich nun gar nicht einsehe, wie es möglich sey, daß irgend eine Erscheinung dasjenige auch nur der Qualität nach darstelle, was sich immer nur denken, niemals aber anschauen läßt: so ist doch wenigstens so viel klar, daß, um nur zu urtheilen, ob das Gott sey, was mir erscheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äußerlich wirkt, ich es an meinen Ver-

nunftbegriff von Gott halten, und darnach prüfen müsse, nicht ob es diesem adäquat sey, sondern bloß, ob es ihm nicht widerspreche. Eben so: wenn auch bey allem, wodurch es sich mir entdeckte, nichts angetroffen würde, was jenem Begriffe widerspräche; so würde dennoch diese Anschauung, Erscheinung, unmittelbare Offenbarung, oder wie man sonst eine solche Darstellung nennen will, das Daseyn eines Wesens niemals beweisen, dessen Begriff (wenn er nicht unsicher bestimmt und daher der Beymischung alles möglichen Wahnes unterworfen werden soll) Unendlichkeit, der Größe nach, zur Unterscheidung von allen Geschöpfen fordert, welchem Begriffe aber gar keine Anschauung oder Erfahrung adäquat seyn, mithin auch niemals das Daseyn eines solchen Wesens unzweydeutig beweisen kann. Vom Daseyn des höchsten Wesens kann also niemand durch irgend eine Anschauung zuerst überzeugt werden. Der Vernunftglauben muß vorher gehen, und alsdann könnten allenfalls gewisse Erscheinungen oder Eröffnungen Anlaß zu Untersuchungen geben, ob wir das, was zu uns spricht, oder sich uns darstellt, wohl befugt sind für eine Gottheit zu halten, und nach Befinden jenen Glauben bestätigen. Wenn also der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, als das Daseyn Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht, zuerst zu sprechen, bestritten wird: so ist aller Schwärmerey, Aberglauben, ja selbst der Atheisterey eine weite Pforte geöffnet."

Die Lehrsätze nun, welche die Vernunft zuerst über diese Gegenstände fest setzt, machen die Theorie der reinen Religion aus, die jeder positiven Religion, in so fern sie wahr und der Menschheit wohlthätig seyn soll, so wie den positiven Gesetzen das Naturgesetz, zum Grunde liegen muß. Es ist dies eine Wahrheit, die heut zu Tage von den aufgeklärteren Anhängern aller Religionsbekenntnisse ohne Bedenken unterschrieben wird. Man ist sogar über die wesentliche Einheit, Allgemeinheit, und Unveränderlichkeit dieser Religion der Vernunft — nur nicht über ihre Grundbegriffe einig. Dies gilt vorzüglich von dem Erkenntnißgrunde für das Daseyn und die Eigenschaften der Gottheit. Man nenne mir Einen von den vielen, die man bisher dafür angenommen hat, welcher nicht mit Erfolg bestritten, und, wenigstens in so weit als man ihn für den Ersten ausgegeben hat, widerlegt worden wäre. Sie waren, ein jeder für sich betrachtet, weder durchaus wahr, noch durchaus falsch, und erwarteten ihre durchgängige Bestimmung und Bewährung von einem höheren, noch nicht ausgewickelten Grundbegriffe, dessen Verworrenheit ihren Zusammenhang unter einander, und ihre Vereinigung in einem und eben demselben denkenden Subjekte unmöglich machte. So wird die christliche Welt durch die Sätze: Die Vernunft kann das Daseyn Gottes nur glauben — und: Die Vernuft allein kann wahre Ueberzeugung vom Daseyn Gottes gewähren, in

zwey Partheyen getrennt, die sich unter einander über Aberglauben und Unglauben anklagen. Wirklich ist jeder dieser Sätze, in so fern als er von einer der beyden Partheyen für ihren Hauptsatz angenommen wird, nur halb wahr, und steht, so wie er von jeder verstanden wird, mit dem Hauptsatze der Gegenparthey im Gegensatze des geraden Widerspruches; während daß diese beyden Sätze, in wie ferne sie die Merkmale des moralischen Erkenntnißgrundes ausdrücken, durchaus wahr sind, und von jedem, der den Vernunftglauben annimmt, ohne alle Einschränkung unterschrieben werden müssen.

Allein zerfielen nicht selbst die entschiedensten Anhänger der Religion der Vernunft unter einander in wesentlich entgegen gesetzte Sekten, ohne auch nur zu vermuthen, wie leicht sich ihre Behauptungen vereinigen ließen, wenn der gemeinschaftliche Grund ihres Mißverständnisses gehoben würde? Hielt nicht der Deist, der seinen ersten Erkenntnißgrund in der Ontologie oder Kosmologie gefunden zu haben glaubte, den Theisten, der sich diesfalls an die Physikotheologie hielt, für einen schwärmerischen Anthropomorphisten; indessen er selbst in den Augen des letztern für einen Atheisten galt? — Unsere gewöhnlichen Compendienschreiber konnten und durften es freylich nicht so genau nehmen. Ihnen war jeder nur irgend wo benutzte Beweisgrund für eine Wahrheit willkommen, die für sie und ihre Leser schon vorher ausgemacht war. Sie stellten

daher in ihren Lehrbüchern der so genannten natürlichen Theologie ontologische, kosmologische, physikotheologische Argumente u. s. w. ohne Unterschied neben einander auf, überzeugt, daß sie des Guten nicht zu viel thun, und die liebe Jugend gegen die Gefahren des ungläubigen Zeitalters nicht zu sorgfältig verwahren könnten; übrigens versichert genug, daß der Grübler für einen Feind der Religion und des Staates gelten müßte, der zu zeigen wagte, daß sie nichts weiter als taube Nullen angehäuft hätten. Wirklich sahen sie vor lauter Gelehrsamkeit nicht, daß der eigentliche Grund ihrer Ueberzeugung — die numerische Einheit, die sie ohne es zu ahnden vor ihre Nullenreihe setzten — in der vorher gegangenen Ueberredung lag, welche sie zwar zunächst ihrem Katechismus und einer Zusammenwirkung zufälliger Umstände, wodurch sie ihrem Katechismus getreu blieben, zu danken hatten; die aber zuletzt, und in so ferne als sie die Probe der Vernunft aushalten sollte, immer nur auf den moralischen Glauben hinaus lief, dessen Gründe in ihren Lehrbüchern eben so flüchtig als schief angedeutet wurden, und unter der Rubrik rationum moralium als eine bloße Zugabe zu den demonstrativen Beweisen, die letzte Stelle einnahmen. — Auf diese Weise ist nichts begreiflicher, als wie es zuging, daß derjenige Theil unsrer bisherigen Metaphysik, womit wir uns in Ermanglung der reinen Theologie der Vernunft behelfen mußten, nichts weiter als ein Aggregat

unbestimmter und unzusammenhängender Sätze war, dem zu einem Systeme nichts als die Einheit der mannigfaltigen Lehrsätze unter Einem Grundsatze — das heißt: die wesentlichste Bedingung eines Systemes, fehlte. Es ist aber nicht weniger begreiflich, daß der moralische Erkenntnißgrund (seine Richtigkeit voraus gesetzt), in wie ferne er mit Ausschluß aller übrigen als der Einzige angenommen wird, diesem wesentlichen Mangel abhilft, welchem abgeholfen werden muß, wenn reine Theologie nicht immer nur ein angenehmer Traum, der von jedem ihrer Anhänger auf eine andere Art geträumt wird, bleiben, und den Einwürfen der Atheisten und Hyperphysiker ausgesetzt seyn soll, die, weil sie alle über den Satz einig sind, daß sich die Religion durch Vernunft nicht begründen lasse, allein durch ein fest stehendes Vernunftsystem der Religion widerlegt werden können.

Und wirklich hat der moralische Erkenntnißgrund, den die Kritik der Vernunft als den Einzigen fest setzt, auch diese Eigenschaft des ersten Grundsatzes von einem Systeme an sich, daß er allen metaphysischen Lehrsätzen, welche zur Theologie der Vernunft gehören, Bedeutung, durchgängige Bestimmtheit, und inneren Zusammenhang ertheilt. Man würde die Kritik der Vernunft sehr mißverstehen, wenn man im Ernste glaubte, sie zermalme alles, sie reiße ohne Unterschied ein,

was unsre großen Denker bisher gebaut haben, und erkläre unsre bisherige Metaphysik ohne Einschränkung für unbrauchbar. Sie thut gerade das Gegentheil. Indem sie dieser Wissenschaft das von ihr so schlecht behauptete Vermögen, das Daseyn Gottes zu demonstriren, abspricht, weiset sie derselben die große Bestimmung an, den moralischen Glauben von den groben und feinen Irrthümern, die ihn bisher verdunkelt haben, zu reinigen, und vor der Ausartung in Aberglauben und Unglauben auf immer zu verwahren; eine Bestimmung, welcher die Metaphysik bisher um so viel weniger gewachsen war, als sie die Kräfte des Geistes mit der vergeblichen Bestrebung, eitle Anmaßungen durchzusetzen, versplitterte, und das Mißverständniß begünstigte, welches dem Aberglauben und Unglauben zum Grunde liegt. Die Kritik der Vernunft giebt der Theologie an dem moralischen Erkenntnißgrunde einen ersten Grundsatz, den ihr die Metaphysik nicht geben konnte, und sichert ihr damit alles dasjenige zu, was ihr die Metaphysik wirklich geben kann. Denn so wie der moralische Erkenntnißgrund als der einzige probehältige fest steht, erhalten die Notionen, welche von der Ontologie, Kosmologie und Physikotheologie zum Lehrgebäude der reinen Theologie geliefert werden, auf einmal Inhalt, Zusammenhang, und durchgängige Bestimmung. So bald das sonst unerweisliche Daseyn des Wesens, dessen Idee durch jene metaphysische Notionen (wenn sie rein

gedacht werden) fest gesetzt und entwickelt ist, durch die unwiderstehliche Evidenz seines auf dem Gebiethe der praktischen Vernunft entdeckten und entwickelten Grundes angenommen ist, empfangen auch diese, sonst leere Notionen, ihr wirkliches außer der Idee befindliches Objekt. Die Ideen vom allerrealsten Dinge, nothwendigen Wesen, Erster Ursache, höchster Vernunft, haben dann zwar aufgehört, die ersten Erkenntnißgründe für das Daseyn Gottes zu seyn; sind aber eben dadurch über alle Gegenbeweise und Zweifel, denen sie in jener Eigenschaft ausgesetzt waren, erhaben, dem einzigen wahren Erkenntnißgrunde unentbehrlich geworden, und machen mit ihm zusammen genommen wohl geordnete Theile eines einzigen und vollendeten Gebäudes aus, das von nun an auf seiner unerschütterlichen Grundfeste für die Ewigkeit da steht. — Kein Wunder! daß die Metaphysiker, so lange sie mit dem Gerüste zu diesem Gebäude die Hände voll Arbeit hatten, die Grundfeste weniger beachteten, und wohl gar zu vergessen schienen. Allein nachdem sie es endlich damit so weit getrieben hatten, daß denjenigen, die sich ihr Gebäude nicht selbst aufführen können, nichts übrig blieb, als entweder mit den Metaphysikern auf dem bloßen Gerüste selbst, oder mit den Hyperphysikern unter den Trümmern des einstürzenden Nebengebäudes des blinden Glaubens (eines Feenpallastes, den die Phantasie aus Ungeduld über das langweilige Bauen der reinen Vernunft

erschaffen hat), ihre Wohnung aufzuschlagen; so war es hohe Zeit, daß ein Bauverständiger mit der Zurechtweisung auftrat: „Daß der bisherige „Bau weiter nichts als das Gerüst wäre, welches „die Arbeiter in Stand setzen sollte, die Materialien „der theoretischen Vernunft über die Grundfeste „der praktischen anzuordnen, und fest zu setzen.“

Ich nannte den moralischen Erkenntnißgrund die unerschütterliche Grundfeste der Religion; und ich berufe mich hierüber auf die Festigkeit und Evidenz, die er aus seiner Quelle, der praktischen Vernunft, zieht, und woran ihm kein historischer, und kein speculativer Beweis gleich kommen kann. Wer dies noch nicht gefühlt hat, der hat über den Grund des Vernunftglaubens entweder gar nicht, oder nur flüchtig nachgedacht; hat ihn über den Scheingründen, womit er sich bisher beholfen hat, vernachlässiget; hat sich von den unbestimmten Begriffen von moralischer Gewißheit, *) die bisher in der gelehrten Welt gäng und gäbe waren, irre führen lassen. Die Evidenz des Sittengesetzes ist die einzige, die sich der mathematischen an die Seite setzen läßt. Indeß alle Ideen der theoretischen Vernunft ohne Aus-

*) Wie mancher Theolog fürchtete nicht die Sache der Religion zu verrathen, wenn er zugäbe, daß es für ihre Grundwahrheiten keine größere Gewißheit geben könne, als die moralische — bey der er sich nichts als eine Art von Wahrscheinlichkeit zu denken gewohnt war?

nahme von aller Anschauung leer sind, das heißt keinen Gegenstand haben, der in einer wirklichen oder möglichen Erfahrung, den einzigen Erkenntnißgründen alles Daseyns, vorkommen könnte: sind die Ideen der reinen praktischen Vernunft durchaus bestimmt, in einer wirklichen Erfahrung (in den moralischen Handlungen der Menschen) ihre Gegenstände zu erhalten; und so wie sich die Principien des Sittengesetzes auf der einen Seite in das Wesen der Vernunft selbst auflösen lassen; so lassen sie sich auf der anderen Seite in ihrem Einflusse aufs Herz versinnlichen, und durch ihre Wirkungen in wahrer Anschauung darstellen. Der Erkenntnißgrund, den sie für das Daseyn und die Eigenschaften der Gottheit enthalten, ist also nicht nur so fest und unveränderlich als das Wesen der Vernunft selbst, sondern auch so anschaulich, und einleuchtend, als das Selbstbewußtseyn, welches der Mensch von seiner vernünftigen Natur hat; freylich immer dabey voraus gesetzt, daß die falschen Erkenntnißgründe vorher hinweg geräumt werden, welche der noch nicht zur völligen Selbsterkenntniß gelangten Vernunft, theils durch gedankenlosen Aberglauben, theils durch grübelnde Schulweisheit bisher aufgedrungen worden, und ihr den wahren Gesichtspunkt verrückt haben.

So sehr der moralische Erkenntnißgrund an seinem wohlthätigen Einflusse durch die übrigen Erkenntnißgründe gelitten hat; so beweist doch das

Daseyn der letztern so wenig gegen die Allgemeingültigkeit des erstern, daß es dieselbe vielmehr in ein höchst auffallendes historisches Licht setzt. Während daß sich jene Scheingründe mit jedem Zeitalter und Klima veränderten, und sich unter einander nicht nur zu verschiedenen Zeiten, und bey verschiedenen Völkern, sondern zu gleicher Zeit, und bey einem und eben demselben Volke förmlich widersprachen: blieb der Vernunftglauben, der sich allenthalben und immer neben ihnen fortpflanzte, im Wesentlichen durchaus sich selbst gleich; immer dieselbe Voraussetzung eines überirdischen über die Sittlichkeit menschlicher Handlungen erkennenden Richterstuhls, oder eines höheren Wesens, welches, das Schicksal der Menschen nach ihrem gegenwärtigen Verhalten zu bestimmen, Macht und Weisheit und Willen genug hätte. Man durchgehe die Religionssysteme aller älteren und neueren Völker, so weit sie uns bekannt sind; und man wird in jedem derselben mehr oder weniger mythologische Mährchen, und bey vielen metaphysische Argumentationen antreffen, wovon diese für philosophische, jene für historische Erkenntnißgründe gegolten haben. Man lasse die Glaubwürdigkeit der einen, und die Evidenz der andern dahin gestellt seyn, vergleiche sie ihrem Inhalte nach unter sich selbst, halte Wundererscheinung gegen Wundererscheinung, Schulbeweis gegen Schulbeweis; und man wird finden, daß sie sich rein unter einander aufheben, und daß alle Traditionen, so wie alle

Demonstrationen zusammen genommen, in keinem andern Punkte übereinstimmen, als daß sie den Glauben, den die Vernunft sich selber schuldig war, entweder durch Einbildungskraft auf Thatsachen gegründet, oder durch metaphysische Speculation in Wissen verwandelt, und folglich die Vernunft mißverstanden haben. Man wird finden, daß sie alles Ungereimte, und Sittenverderbliche, was man in den verschiedenen theologischen Systemen antrifft, entweder auf so genannte Thatsache, Begebenheit, Erscheinung, Offenbarung und Zeugniß, oder auf metaphysische Scheinbeweise gründe; alles Wahre und Wohlthätige hingegen, das ihnen anhängt, sich wie der Antheil verhalte, den die Moralität an ihrem Erkenntnißgrunde hatte. Man wird endlich finden, daß das Mehrere oder Wenigere, was sie vom moralischen Glauben mit sich führten, das Einzige war, was bey der unaufhörlichen Veränderung aller ihrer übrigen Bestandtheile fest stand.

Wie der Erkenntnißgrund für das Daseyn und die Eigenschaften der Gottheit: so die Religion. Isolirte Sinnlichkeit, vernunftloses Gefühl, blinder Glauben, reißen unaufhaltsam zum Fanatismus hin; isolirte Vernunft, kalte Speculation, ungeregelte Wißbegierde, führen, wenns hoch kömmt, zu einem frostigen, grübelnden, unthätigen Theismus. Die Principien des Denkens und Handelns, Reinheit des Geistes und Herzens,

zens,

zens, Wärme des Letztern, die mit dem Lichte des Erstern aus Einer Quelle entspringt, in ihrer Vereinigung, — die Elemente der Sittlichkeit, — bringen den moralischen Glauben hervor, und machen, wenn ich mich dieses Ausdruckes bedienen darf, den einzigen, reinen und lebendigen Sinn aus, den wir für die Gottheit haben.

So wie ich mir die allgemeine Geschichte der Religion denke, scheint sie mir den Gang Schritt vor Schritt anzugeben, den die Entwicklung dieses Sinnes genommen hat. Ich unterscheide an diesem Gange drey Hauptepoken. Die zwey ersteren bezeichnen Perioden, während welcher immer einer von den beyden angezeigten Bestandtheilen dieses Sinnes mehr als der andere ausgewickelt wurde. Mit der dritten beginnt die höhere Kultur von beyden zugleich. In jeder dieser Perioden verhält sich der Vernunftglaube, wie die Kultur seiner wesentlichen Anlagen; und so wie Anfangs Gefühl, dann Vernunft, und endlich beyde vereinigt nach und nach den Erkenntnißgrund für das Daseyn und die Eigenschaften der Gottheit näher bestimmt haben: so gab es historische, philosophische (eigentlicher hyperphysische und metaphysische), und endlich moralische Religion.

In den früheren Zeiten des menschlichen Geschlechts, wo das Gefühl so laut, und die Vernunft so leise sprach, konnte die Stimme der moralischen

Vernunft, wenn sie Glauben an die Gottheit verkündigte, nur durch das Medium der sinnlichen Darstellung, unterrichtender Beyspiele und auffallender Thatsachen vernehmlich genug werden. Die Gottheit offenbarte sich damahls z. B. durch den Segen der dem Rechtschaffenen, und den Fluch der dem Bösewichte auf dem Fuße nachfolgte; und diese Begebenheiten, die ohne moralische Vernunft eben so unverständlich gewesen seyn würden, als die aus ihnen abgezognen Religionslehren ohne die Begebenheiten — gaben den Stoff zu den Traditionen, worauf sich der Religionsunterricht gründete. Bey dem Uebergewichte, welches die rohe Sinnlichkeit über die unentwickelte Vernunft behauptete, und welches, durch die mit den ersten Fortschritten des bürgerlichen Lebens erwachten Leidenschaften, vielmehr wachsen als abnehmen mußte, waren mißverstandene Religionsbegebenheiten und ausgeartete Traditionen unvermeidlich. Mit ihnen vervielfältigten sich die historischen Religionssysteme (Mythologien), und der gemeinschaftliche Erkenntnißgrund für das Daseyn und die Eigenschaften der Gottheit wurde in eben dem Verhältnisse mehr blinder, Untersuchung scheuender Glauben, als sich der Antheil, den die Vernunft an ihm hatte, in dem Gedränge von Wundermährchen verlor. Kaum war indessen mit der Entstehung und Verbreitung der Wissenschaften aus der Kultur des Geistes ein eigenes Geschäft geworden: so ging man zum andern Extreme über. Der Antheil der

Vernunft an der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes wurde nun von den Philosophen eben so sehr übertrieben, als von den gemeinen Theologen vernachlässiget. Hatte man vormals Träume der Sinnlichkeit hypostasirt; so widerfuhr nun dies Schicksal den Regeln der Vernunft. Notionen, die von der Gottheit nicht mehr und nicht weniger zu erkennen gaben, als was die Gottheit — nicht seyn könne, wurden für positive Merkmale des Daseyns und der Eigenschaften der Gottheit angenommen; und weil man die logische Richtigkeit gewisser theologischer Vernunftideen demonstriren konnte, so glaubte man die Wirklichkeit ihres Gegenstandes demonstrirt zu haben. Man hatte nun neben dem historischen Erkenntnißgrunde des blinden Glaubens einen philosophischen — des leeren Wissens.

Beyde Erkenntnißgründe dauern noch heut zu Tage unter uns fort, und wenn die neusten Verfechter des einen nicht eben durchaus auf Religion ohne Moral, und die Freunde des andern — auf Moral ohne Religion dringen, so haben wir es dem wohlthätigen Einflusse des von beyden gleich verkannten Vernunftglaubens zu danken. Dieses Einflusses ungeachtet, ist die Gottheit der historischen Religion bis auf diesen Augenblick noch so unmoralisch, als sie es nothwendig seyn muß, wenn man die Vernunft von dem Ueberzeugungsgrunde vom Daseyn Gottes ausschließt. Auch ihren

heutigen Aposteln zufolge ist sie noch immer im Streite mit ihrem eigenen Werke — der Natur; denkt noch immer nichts als Geheimnisse; wirkt nichts als Wunder; haßt was die Menschheit liebt, und liebt was die Menschheit haßt; sieht die Vernunft als ein ihr fremdes und feindseliges Wesen mit ungnädigen Augen an, und vereitelt die Aussprüche derselben durch Gegenbefehle. — Die Gottheit der gewöhnlichen so genannten natürlichen Religion ist freylich nicht unmoralisch; denn sie hat, genau untersucht, eigentlich gar nichts mit der Sittlichkeit zu thun, und ihre Bekenner haben gemeiniglich nur in so ferne Religion, als sie dem Vernunftglauben, dessen überredende Kraft sie durch eine sehr natürliche Erschleichung auf Rechnung ihrer Metaphysik setzen, Gehör geben. Wirklich ist die Religion der consequenteren Theisten, wie ihr Erkenntnißgrund, ganz speculativ, ein Gedankending, ohne Zusammenhang mit ihrer Moral, ohne Einfluß auf ihre Gesinnung, ohne Interesse fürs Herz. Sie müssen es bey dem allerrealsten Wesen, dessen Idee sie aus lauter logischen Bejahungen zusammen setzen, bey der absoluten Nothwendigkeit, die sich denken läßt, und bey der Ursache, von der man nichts weiter weiß — als daß sie keine Wirkung seyn kann, bewenden lassen, ohne aus diesen Begriffen entscheiden zu können, ob sie dies Wesen in oder außer dem Weltall aufsuchen, ob sie ihm bloße Naturnothwendigkeit, oder Freyheit zuschreiben, ob sie dasselbe zur Materie

oder zum Geiste machen, mit Einem Worte, ohne zu wissen, was sie sich darunter denken sollen. Der Physikotheolog, der seinen Erkenntnißgrund auf die in der Einrichtung der Welt sichtbare Ordnung, und den regelmäßigen Gang der Natur baut, darf nur auf einen scharfsinnigen Gegner der Endursachen und des Anthropomorphismus treffen, um sich in endlose Streitigkeiten zu verwickeln; darf nur seines moralischen Glaubens, den er keineswegs jener Weltbetrachtung zu danken hat, vergessen, um sich durch den Gedanken an Calabrische Erdbeben, Isländische Erdbrände, alleinseligmachende Kirchen, kanonisirte Taugenichtse, Otahitische Menschenopfer, — und tausend ähnliche Thatsachen, auch nur aus seiner Zeit, verleiten zu lassen, die Ordnung und Regelmäßigkeit der Welt wenigstens für nicht mehr und nicht weniger scheinbar, als ihr Gegentheil anzusehen. Ueberhaupt müssen wir an den vielen Einwürfen, denen jeder metaphysische Beweis ausgesetzt ist, die keineswegs so unbeträchtlich sind, als es manchem, der sie widerlegt zu haben glaubt, scheinen mag, und die auch selbst auf die entschlossensten Vertheidiger dieser Beweise nicht ohne geheimen Einfluß sind, — so wie an der Natur des metaphysischen Erkenntnißgrundes, der das Herz nothwendig kalt läßt, eine der Hauptursachen der immer zunehmenden Gleichgültigkeit gegen alle Religion überhaupt aufsuchen, — einer wahren Irreligiosität, die man denkenden Köpfen unsers Zeitalters eben so wenig ohne Grund

als ohne Ausnahme vorwerfen kann, und die besonders unter dem vornehmen Pöbel in eben dem Verhältnisse Mode geworden ist, als das Ansehen eines denkenden Kopfes zu steigen angefangen hat.

Umsonst sind alle Bemühungen der Wenigen, denen wahre Religion am Herzen liegt, und die mit so vielem Eifer beschäftiget sind, durch reine Moral der Vernunft die Finsterniß der historischen Religion aufzuhellen, und die Frostigkeit der philosophischen zu erwärmen. Ewig wird ihre Moral von der einen verdunkelt, und von der andern verkältet werden; ewig wird sie der historischen Gottheit angepasset werden müssen; ewig wird sie der metaphysischen Gottheit gleichgültig bleiben; und es läßt sich ohne Dazwischenkunft einer ganz neuen Grundlegung der moralischen Religion kein anderes Ende des Streites der in ihren Erkenntnißgründen ungleichartigen Religion und Moral absehen, als daß die eine durch die andere verdrängt werde, und entweder die Zeiten wieder zurück kommen, wo Religion ohne Moral, allgemeiner Aberglauben, herrschte, oder eine Zeit komme, wo Moral ohne Religion, allgemeiner Unglauben, herrschen würde.

Das Evangelium des reinen Herzens hat in jenen Zeiten durch die Festsetzung des einzigen Mittelbegriffes, der von Religion zur Moral durch den Weg des Herzens führt, die Moral

mit der Religion vereiniget. Gegenwärtig, da der traurige Zustand der Religion, so wie sie von Philosophen zum metaphysischen Gedankendinge, und von Schwärmern zum mystischen Unsinne herab gewürdiget worden ist, nichts geringeres als einen allgemeinen Unglauben befürchten läßt; gegenwärtig haben wir ein Evangelium der reinen Vernunft erhalten, welches die Religion durch Vereinigung mit der Moral rettet, indem es den Einzigen Erkenntnißgrund fest setzt, der von Moral zur Religion durch den Weg der Vernunft führt; den Einzigen, der das Daseyn Gottes über alle Einwürfe hinaus hebt, denen die bisherigen historischen und metaphysischen Beweise ausgesetzt waren; den Einzigen, der alle religiöse Traditionen berichtiget und bewährt, allen metaphysischen Notionen von der Gottheit Zusammenhang, Haltung, und ein Interesse giebt, das für Kopf und Herz gleich wichtig ist; den Einzigen endlich, welcher der reinen Religion der Vernunft, die er unerschütterlich begründet, Einheit des Systems gewährt, und ihr, weil er für alle Menschen, für den gemeinsten, so wie für den aufgeklärtesten Verstand gemacht ist, eben dieselbe Ausbreitung verspricht, die der reine Lehrbegriff des Christenthums der Moral verschafft hat.

Siebenter Brief.

Ueber die Elemente, und den bisherigen Gang der Ueberzeugung von den Grundwahrheiten der Religion.

Die Kritik der Vernunft hat durch Beweise, deren Gründlichkeit Sie, lieber Freund, zu seiner Zeit selbst prüfen werden, dargethan: „Daß es der theoretischen Vernunft eben so unmöglich sey, die Unsterblichkeit der Seele, als das Daseyn der Gottheit zu demonstriren; daß hingegen die praktische Vernunft durch eben denselben Grund, wodurch sie ein höchstes Princip der sittlichen und natürlichen Gesetze anzunehmen nöthige, auch die Erwartung eines künftigen Lebens nothwendig mache, in welchem Sittlichkeit und Glückseligkeit nach der Bestimmung jenes höchsten Princips in vollkommenster Harmonie stehen müssen.“ Ich werde dieses Resultat, welches die letzte und für immer entscheidende Antwort auf die zweyte Hauptfrage enthält, womit sich unsre speculative Philosophie in Rücksicht auf Religion bisher beschäftiget hat, in meinem nächsten Briefe näher beleuchten. Im gegenwärtigen erwähne ich desselben nur als einer Probe von der höchst auffallenden Fruchtbarkeit des moralischen Erkenntnißgrundes, und der bewundernswürdigen Einfachheit, welche die religiöse Ueberzeugung durch denselben erhält. Die Richtigkeit des angeführten Resultates voraus

gesetzt, gewinnen wir nicht nur ein Vernunftsystem der reinen Theologie, welches die ganze Lehre von der Gottheit auf den einzigen, ersten und unerschütterlichen Grundsatz des Vernunftglaubens gründet, wovon in meinem vorigen Briefe die Rede war; sondern auch eine wahre, und systematische Philosophie der Religion, welche die Lehre von der Wirklichkeit und Beschaffenheit des zukünftigen Lebens neben der eigentlichen Theologie, und als einen eben so wesentlichen Bestandtheil umfaßt, und mit ihr aus einem und ebendemselben Grundsatze ableitet.

Mir deucht, lieber Freund, noch nie habe sich die Speculation vor dem gesunden Menschenverstande besser gerechtfertiget, noch nie seyen Aussprüche des letztern mit Resultaten der erstern übereinstimmender, noch nie Philosophie und Geschichte über eine wichtigere Angelegenheit so einig gewesen, als in dem gegenwärtigen Falle: wo eine Untersuchung, von deren Tiefe man eben so wenig ein Beyspiel aufzuweisen hat, als von dem Scharfsinne, mit dem sie ausgeführt wurde, den höchsten Grundsatz aller Philosophie der Religion aus der Natur der reinen Vernunft abgeleitet hat — und dieser Grundsatz nicht mehr und nicht weniger als die Formel enthält, die das Bedürfniß ausdrückt, welches die Vernunft von je her genöthiget hat, sich selbst zwey Glaubensartikel vorzuschreiben.

Wenn man dasjenige, worin alle auch noch so verschiedene Religionen von den ältesten Zeiten herab überein gekommen sind, aus den mythologischen und metaphysischen Einfassungen aushebt, und, wie billig, auf die Rechnung des gesunden Verstandes (des sensus communis) setzt: so bleiben zu diesem Behuf genau jene zwey Glaubensartikel übrig. Und wenn man dem Grunde nachforscht, auf welchem der gesunde Verstand, der weder blind glaubt, noch vernünftelt, diese uralte und allgemeine Ueberzeugung gebaut haben konnte; dem Grunde, warum die Philosophie ihre ersten und ältesten Beschäftigungen mit den Eigenschaften der Gottheit und der Beschaffenheit eines zukünftigen Lebens begann, warum das, bey diesen Beschäftigungen voraus gesetzte Daseyn von beyden einen so frühzeitigen und allgemeinen Eingang gefunden, und bey dem mißlichen Zustande seiner angenommenen Beweise bis auf den heutigen Tag, Dauer und Ausbreitung erhalten hat: — so ergiebt es sich, daß dieser Grund in nichts anderem bestehen konnte, als in dem Gefühle des moralischen Bedürfnisses, welches durch die Kritik der Vernunft in deutliche Begriffe aufgelöset, und zum einzigen und höchsten philosophischen Erkenntnißgrunde der Religion erhoben worden ist.

Es mußten Zeiten vorhergehen, wo die Menschheit für die deutliche Erkenntniß jenes

Bedürfnisses eben so wenig empfänglich, als ihr dieselbe unentbehrlich war, und wo das bloße Gefühl davon diejenige Ueberzeugung von den beyden Grundwahrheiten der Religion bewirkte, bey welcher weit weniger an der Erkenntniß ihrer Gründe, als an der Benutzung ihrer Folgen für die Sittlichkeit gelegen war. Das Christenthum, welches der Menschheit aus keinem andern Zwecke gegeben wurde, als um ihr diese wohlthätigen Folgen zuzusichern, setzte daher, und setzt noch immer jene Ueberzeugung als bereits vorhanden voraus. Die Absicht seines erhabenen Stifters war, weder die Philosophie noch die Theologie seiner Zeit zu reformiren. Er ließ es daher in beyden Fächern bey den Aussprüchen des gesunden Verstandes bewenden, und ohne sich auf die Beweise der Religion einzulassen, hob er ihre reinsten und mächtigsten Bewegungsgründe aus, stellte sie in ihrem nothwendigen Zusammenhange mit der Sittlichkeit dar, und gründete auf diese Art jene praktische reine Religion, welche durch die allgemeinere Verbreitung sittlicher Begriffe, und durch das höhere Interesse, das die Vernunft an denselben zu nehmen durch sie genöthigt wurde, nicht nur die moralische Kultur der Menschheit überhaupt, sondern auch die wissenschaftliche Kultur der Moral selbst so sehr befördert hat.

Beyde von einander unzertrennliche Gattungen der Kultur mußten auf einen hohen Grad getrieben

werden, bevor es möglich, und endlich gar nothwendig werden sollte, die Religion in ihrem Ueberzeugungsgrunde auf eben diese Moral zu bauen, die ihre Festsetzung und Verbreitung wenigstens großentheils den Beweggründen der Religion zu danken hatte. Bevor die Grundbegriffe der Moral ins Reine gebracht waren, würde man die Ueberzeugung von den Grundwahrheiten der Religion untergraben haben, wenn man gezeigt hätte, daß sie keine anderen Beweise für sich habe, als den Grund eines moralischen Bedürfnisses. Das Christenthum konnte also so wenig den wahren und moralischen Erkenntnißgrund, als irgend einen von den übrigen und falschen, aufstellen; sondern mußte sowohl die Aufstellung und Entwicklung des einen, als die Hinwegräumung der andern, den Fortschritten des menschlichen Geistes überlassen, die es durch seinen thätigen Einfluß zu leiten und zu beschleunigen bestimmt war.

In der Zwischenzeit, das heißt, während der langwierigen Periode, die der menschliche Geist nöthig hatte, um von dem dunkeln Gefühle zum deutlichen Bewußtseyn des moralischen Bedürfnisses überzugehen, waren mißverstandene Erklärungen jenes Gefühles unvermeidlich. Die Vernunft befand sich auf einem gewissen Grade ihrer Entwicklung nothgedrungen, sich von ihren Ueberzeugungen Rechenschaft zu geben, nothgedrungen, für Wahrheiten, die sich ihr, ohne daß sie wissen konnte woher, aufdrangen, Gründe aufzusuchen, und diese Gründe,

die ihr einmal so unentbehrlich waren, als jene Wahrheiten selbst, in derjenigen Form anzunehmen, in welcher sie sich ihr bey ihrem damaligen Zustande darstellen konnten. Man bedenke die Natur dieser Wahrheiten. Aller Anschauung eben so unfähig, als den Begriffen nach nothwendig, sind sie der Sinnlichkeit eben so gänzlich unzugänglich, als der Vernunft unvermeidlich, dem einen unsrer Erkenntnißvermögen eben so fremd, als dem andern innigst eingewebt, von der einen Seite durchaus unbegreiflich, von der andern durchaus begreiflich; ein unauflösliches Problem für die *) Vernunft vor ihrem vollständigen Selbsterkenntnisse! In ihrer Kindheit konnte und mußte sie jeden anschauungsleeren Begriff, so wie er zu ihrem Bewußtseyn gelangte, unmittelbar an Erfahrungen anknüpfen. Sie konnte es; denn vor der vollständigen Entwicklung der metaphysisch-theologischen Grundideen war der Widerspruch zwischen denselben und der Anschauung, dieser wesentlichen Bedingung aller Erfahrung, entweder gar nicht sichtbar, oder doch nicht auffallend genug. Sie mußte es; denn wie hätte sie sonst den Begriff ohne Anschauung fest halten können? Die früheste Gotteserkenntniß

*) Wir haben für die Vernunft im subjektiven und objektiven Sinne, leider nur ein einziges Wort, welches der Verf. um nicht zu weitläufig zu werden, bald in dem einen, und bald in dem anderen Sinne braucht, indem er jedesmal die Aufmerksamkeit der Leser auf den Zusammenhang voraus setzen zu können glaubt.

ging also allerdings von Geschichte aus. Allein so wenig der Philosoph an den Mythologien der Vorzeit das Uebergewicht einer regellosen Phantasie über die Vernunft bezweifeln kann; so wenig wird er an denselben die Spuren der metaphysischen Notionen verkennen, und läugnen können, daß es eigentlich diese, obgleich nur dämmernden Vernunftbegriffe waren, von denen die Phantasie die Göttlichkeit ihrer ungöttlichen Träume entlehnte.

Die auf diese Weise entstandenen Traditionen hätten also auch ohne eine unmittelbare Offenbarung (von der hier keineswegs die Rede ist) die ersten Erklärungsgründe werden müssen, die sich der Vernunft darbieten konnten, als sie mit ihren Fortschritten einmal so weit war, um sich über ihre religiöse Ueberzeugung befragen zu können und zu müssen. Diese Ueberzeugung wurde daher Glauben, den die Vernunft von sich selbst auf wunderbare Begebenheiten, Thatsachen, Erscheinungen übertrug. Wir erklären daher den Wunderglauben sehr einseitig, wenn wir ihn, nach der Modephilosophie unsrer Nachbarn, aus der bloßen Unwissenheit, oder der Unbekanntschaft mit der Natur herleiten. Wir übersehen dabey den merkwürdigen Umstand, daß der anschauungsleere Vernunftbegriff von einem höheren Wesen, der bey jeder hyperphysischen Naturerklärung mehr oder weniger mitwirkt, nichts weniger als Folge der Unwissenheit seyn könne. Wirklich war es beym ältesten Wunderglauben die Ver-

nunft, welche die Gründe ihrer Ueberzeugung, die sie in sich selbst nicht finden konnte, von außen aufzusuchen genöthiget war, übrigens aber schon damals aus einer und eben derselben Ursache glaubte, und ewig glauben wird; nämlich: weil sie ihre nothwendigen religiösen Begriffe auf keine Anschauung beziehen, und weil folglich ihre Ueberzeugung keine Erkenntniß seyn kann. Dieser Mangel an Anschauung (den uns die Kritik der Vernunft so befriedigend erklärt, und der für uns keine andere Folge haben kann, als daß er uns nöthiget, uns mit einem Glauben zu begnügen, der uns durch unsre praktische Vernunft nothwendig wird), war in jenen Zeiten schlechterdings unerklärbare Unbegreiflichkeit der Religionswahrheiten, welche die Vernunft nöthigte, ihren Glauben auf unerklärbare, außerordentliche Anschauungen zu gründen, die ebenfalls etwas Unbegreifliches enthalten mußten, um das Daseyn unbegreiflicher Gegenstände bezeugen zu können. Die Thatsachen, worauf sich der so genannte historische Erkenntnißgrund auch noch heut zu Tage bezieht, sind durchaus Wunderwerke!

Wer wird es läugnen können, daß die Grundwahrheiten der Religion durch diesen hyperphysischen Erkenntnißgrund zum Theil das allgemeine und lebendige Interesse für die Menschheit erhielten, das ihnen die Vernunft bey ihrem damaligen Zustande nicht geben konnte; und welches die Vertheidiger des

historischen Glaubens ihren Gegnern mit triumphirender Miene vorwerfen, ohne dabey zu bedenken, daß dieses Interesse, in so ferne seine Lebhaftigkeit von der Phantasie und dem befriedigten Hange zum Wunderbaren abhängt, keineswegs jenem minder allgemeinen und minder lebhaften vorzuziehen ist, welches der moralische Erkenntnißgrund gewährt, und das in eben dem Verhältnisse auch an Allgemeinheit und Lebhaftigkeit zunehmen muß, in welchem der vernünftige Glauben den blinden verdrängt haben wird. — Indessen war der Vortheil des historischen Erkenntnißgrundes für jene Zeiten entscheidend. So wie er auf der einen Seite alle Kräfte der Sinnlichkeit und der Phantasie für das Interesse der Religion aufbieten konnte und mußte, wenn bey dem damaligen Zustande der höheren Geisteskräfte die Aufmerksamkeit der Menschen vom Sichtbaren auf das Unsichtbare gelenket werden sollte: so war auf der anderen Seite nichts natürlicher, als daß er die Religion, eben durch das Uebergewicht, welches er dem Unsichtbaren über das Sichtbare gab, zum ersten und ältesten Gegenstande der Nachforschungen denkender Köpfe machen mußte. So war der historische Erkenntnißgrund als Vorbereitung zum philosophischen unentbehrlich.

Auch selbst noch am Gängelbande der Phantasie konnte sich die Philosophie nur in so ferne mit der Religion beschäftigen, als ihr diese eine begreifliche Seite darzubieten hatte. Es war freylich

freylich nur Dämmerung, was ihr von dieser Seite zuerst in die Augen fallen konnte; aber mit jedem ihrer Fortschritte hellte sich diese Dämmerung mehr in Morgenröthe auf, und mit jedem ihrer Fortschritte entfernte sich die Philosophie von dem blinden Glauben, der auf die entgegen gesetzte Seite in die Nacht des Unbegreiflichen hinüber starrte. Das Licht jener Morgenröthe war Abglanz der reinen Vernunft, die sich dem Gesichtskreise des menschlichen Geistes näherte. Wer kann an den Ueberbleibseln der ältesten Philosophie die Merkmale der ontologischen, kosmologischen und physiko-theologischen Vernunftbegriffe verkennen, die von Zeit zu Zeit sichtbarer und bestimmter wurden? Und was ist die Geschichte der eigentlichen Philosophie viel anderes, als die Geschichte der mannigfaltigen, bunten und phantastischen Gestalten, unter welchen jene Vernunftbegriffe, während des Kampfes der reinen Vernunft mit dem Nebel der Sinnlichkeit, vor dem Auge des menschlichen Geistes erscheinen mußten, bis sie nach und nach in ihrer eigenthümlichen, bestimmten und unwandelbaren Form hervor treten konnten?

Die ersten Beschäftigungen der Philosophie mit der Religion betrafen die Eigenschaften der Gottheit und die Beschaffenheit des zukünftigen Lebens. Sie setzten also das Daseyn von beyden voraus. Die ältesten Philosopheme waren Untersuchungen über die Natur

der Weltursache, an denen man keine Spur eines Beweises, oder auch nur einer Frage von der Existenz dieser Ursache antrifft. Hätten die ältesten Weltweisen ihre Ueberzeugung von dieser Existenz einer Offenbarung, man mag sie nun natürlich oder übernatürlich nennen, zu danken gehabt: so hätte sie diese Offenbarung von dem Daseyn des unbekannten Gegenstandes durch die Eigenschaften desselben unterrichten, und ihnen folglich eben hiedurch auch diese Eigenschaften offenbaren müssen; und in diesem Falle würden sie freylich die vielen und großen Irrthümer erspart haben, in welche sie beym Nachforschen über diese Eigenschaften gefallen sind, und die so vielen aus ihnen den Vorwurf entweder des Aberglaubens oder des Unglaubens zugezogen haben. Allein so wie ihre Ueberzeugung die Folge eines gefühlten, und auf unentwickelte Begriffe gegründeten Bedürfnisses war: so waren auch ihre Irrthümer über den Gegenstand ihrer Ueberzeugung nicht nur möglich, sondern vor der Entwicklung jener Begriffe unvermeidlich. Ihre ersten theologischen Verirrungen konnten eben darum nicht das Daseyn der Gottheit treffen, weil dieses seiner Unbegreiflichkeit wegen ganz außer dem Wege lag, auf welchem sie durch die Strahlen der Vernunftbegriffe zur Untersuchung der göttlichen Eigenschaften geleitet wurden. Jeder Schritt auf diesem Wege war eine nähere, mehr oder weniger glückliche Bestimmung jener Vernunftbegriffe, und das metaphysische Ideal der

Gottheit war in dem goldenen Zeitalter der griechischen Philosophie wenigstens in allen seinen wesentlichen Grundlinien entwickelt worden.

Die Entdekungen, die man auf dem Wege der Vernunft über den Gegenstand des Glaubens gemacht hatte, wurden auf den Grund des Glaubens in eben dem Verhältnisse übertragen, als mit der Kultur des Geistes einerseits die Evidenz jener Entdeckungen, andererseits aber das Bedürfniß zugenommen hatte, sich über den Grund des Glaubens Rechenschaft zu geben. Von diesem Bedürfnisse gedrungen, und von jener Evidenz geblendet, schloß man von den Attributen der Gottheit in der Idee auf das Daseyn derselben im Objekte, unterschob den Gegenstand des Wissens dem Gegenstande des Glaubens, *) und glaubte von dem leztern bewiesen zu haben, was eigentlich nur von dem ersteren gelten konnte. Der philosophische Erkenntnißgrund des leeren Wissens, der sich hierauf

*) In der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes sind die nothwendigen und unwandelbaren Vernunftbegriffe, aus denen die Idee vom höchsten Wesen besteht, durchaus Gegenstände des Wissens. Der Begriff des Daseyns hingegen, der nur in der Erfahrung, d. h. so fern ihm eine Anschauung untergelegt werden kann, objektive Gültigkeit hat, d. h. ein Merkmal des Erkennbaren vorstellt, kann keineswegs auf etwas, dem alle Anschaulichkeit widerspricht, angewendet werden, wenn ihm nicht der Glaube vorher das mangelnde Objekt ersezt, und auf diese Weise an die Stelle der Erkenntniß eintritt. Das Daseyn des Objektes einer bloßen Idee ist also auch nur bloß Gegenstand des Glaubens.

immer mehr und mehr fest setzte, war also der Vernunft auf ihrem Wege zum moralischen eben so unvermeidlich als der historische.

In eben dem Verhältnisse, als der historische Erkenntnißgrund der herrschende blieb, konnte der Widerspruch zwischen ihm und dem philosophischen weniger zum Vorscheine kommen. Selbst in den Augen vieler Weltweisen schienen die Vernunftschlüsse nur gemacht zu seyn, um das Resultat der religiösen Traditionen zu bestätigen, und auch selbst in den für die Philosophie günstigsten Epochen waren die Gränzlinien zwischen Wissen und Glauben, und zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen keineswegs bestimmt und sichtbar genug, um zu verhindern, daß nicht wieder beyde Erkenntnißquellen der Religion in eine einzige zusammen fließen, und die religiöse Ueberzeugung auch selbst in den Augen der Aufgeklärteren das Ansehen gewinnen mußte, als ob sie von der Geschichte die Materie, von der Philosophie aber die bloße Form entlehnte.

Wenigstens war dies letzte der Fall, als die Philosophie unter den Händen der neueren Platoniker verdorben, und nach und nach zur Theorie desjenigen blinden Glaubens herab gesunken war, der in den darauf folgenden Jahrhunderten zu einer Alleinherrschaft gelangte, welche ihn nach und nach in Stand setzte, dem gesunkenen Rom den Scepter über die Welt durch Aberglauben zurück zu geben,

den es durch Despotismus verloren hatte — eine Alleinherrschaft, die ihn zum obersten Princip nicht nur der Theologie und Moral, sondern auch der positiven und natürlichen Rechte, der Staats- und Kriegskunst, mit Einem Worte aller Ueberbleibsel des menschlichen Wissens machte, die er ihrer äußersten Unentbehrlichkeit wegen nicht hatte vertilgen können. Die unterdrückte Vernunft, welcher während dieser ganzen Periode ihrer Dienstbarkeit nichts anders zu thun übrig war, als ihrem Despoten zu fröhnen, brachte nun das große Religionssystem der Unfehlbarkeit zu Stande, das einzige unter allen auf historischem Grunde entstandenen Lehrgebäuden der Religion, das durch den Zusammenhang und die Gleichartigkeit seiner Theile den Namen eines Systemes verdient. Die Vernunft hat an demselben alles erschöpft, was sie zum Vortheile des blinden Glaubens thun konnte, alles was sich aus seinem Grundsatze folgern läßt, und gefolgert werden muß. Jeder Anhänger des blinden Glaubens hat seitdem keine andere Wahl, als diesem Bekenntnisse beyzupflichten, oder sich in ungleich größere Widersprüche zu verwickeln; und in dieser Rücksicht dürfte es die christliche Welt wohl großentheils der menschlichen Inkonsequenz zu verdanken haben, wenn sie, wenigstens ihrer einen Hälfte nach, nicht mehr unter den Befehlen der unfehlbaren Glaubensrichter steht. Lassen Sie mich im Vorübergehen anmerken, lieber Freund, daß der verführerische Reiz, den die Religion des neuen Roms in den Händen

eines geschickten Werbers erhalten kann, hauptsächlich in ihrer systematischen Grundlage liegt, und vielleicht dürften gegen diesen Reiz gerade jene protestantischen Eiferer am wenigsten gesichert seyn, die nicht begreifen können, wie ein vernünftiger Katholik in dem vollendeten Gebäude ruhig und bequem wohnen könne, indessen das Zion, welches sie bewachen zu müssen glauben, aus lauter Trümmern jenes Gebäudes besteht.

Denkenden Köpfen hingegen kann und muß die Betrachtung des noch aufrecht stehenden Systems der Unfehlbarkeit den Vortheil gewähren, daß sie ihnen an einem höchst auffallenden Beyspiele zeigt, wohin die mißverstandene Unbegreiflichkeit des göttlichen Daseyns in dem Erkenntnißgrunde der Religion führt. Denn, fürs Erste: wird diese Unbegreiflichkeit nicht aus dem Mangel der Anschauung hergeleitet, die wir unsern Vernunftbegriffen von der Gottheit nicht unterlegen können; *) so wird sie von dem Merkmale des Daseyns, dem sie zukömmt, auf die Merkmale der bloßen Idee der Gottheit, denen sie nicht zukömmt, vom Daseyn des Gegenstandes dieser Idee auf den Gegenstand selbst übertragen, der alsdann nicht mehr durch die reine Vernunftidee und ihre durchaus begreiflichen Merkmale

*) Anschauung ist nur von demjenigen möglich, was unsere Sinnlichkeit afficiren kann; der Verstand denkt das Anschauliche: die Vernunft hingegen dasjenige, dem die Form aller Anschauung widerspricht.

bestimmt wird. Im Gegentheil beginnt nun die Vorstellung der Gottheit von ihrem unbegreiflichen Gegenstande modificirt zu werden, hört auf Vernunftidee zu seyn, und die Gottheit wird unter Eigenschaften vorgestellt, die alle eben so wenig begreiflich seyn dürfen, als ihr Daseyn, mit Einem Worte, unter lauter Geheimmissen. — Zweytens: wird jene den Vernunftideen fehlende Anschauung nicht durch einen Glauben vertreten, den die Vernunft sich selbst vorschreibt; so muß es durch einen Glauben geschehen, den ihr ein äußeres Zeugniß von Thatsachen aufdringt, und zwar von solchen Thatsachen, die, um das Unbegreifliche bezeugen zu können, der Vernunft eben so unbegreiflich seyn müssen, als die Wahrheit, die durch sie zuerst angekündiget und bezeugt wird, mit Einem Worte — Wunder. Sollen drittens diese Geheimnisse und Wunder bey allen Fortschritten des menschlichen Geistes nichts von ihrer Glaubwürdigkeit verlieren, oder sollen sie vielmehr überhaupt Glaubwürdigkeit für alle diejenigen haben, die nicht selbst Augen- und Ohrenzeugen bey der übernatürlichen Begebenheit seyn konnten: so muß der Zeuge, der für ihre Wahrheit bürgt, unfehlbar seyn; und da der todte Buchstabe erst von den Begriffen seiner Ausleger Leben erhält, so muß jener unfehlbare Bürge ein lebendiger, gegen alle Irrthümer gesicherter Ausleger des Sinnes seyn, der den Formeln der Geheimnisse, und den Urkunden der Wunder ent-

spricht; es muß eine unfehlbare Kirche geben.

Daß diese Geheimnisse und Wunder *) mit dem unfehlbaren Glaubenstribunale stehen und fallen, beweiset das Schicksal, das so manches von ihnen erfahren hat, seitdem das unpolitische Betragen der Unfehlbaren einen Theil der Christenheit genöthiget hat, gegen ihre Unfehlbarkeit zu protestiren. Freylich herrscht auch noch bey diesem Theile blinder Glaube, und wird noch so lange herrschen, als man das Unbegreifliche aus noch unbegreiflicheren Gründen glauben wird. Allein was ist aus denjenigen Ueberbleibseln des römischen Systems geworden, welche unsre Reformatoren mit und ohne ihren Willen beybehalten haben, nachdem diese einmal ihren Nachfolgern das Recht und Beyspiel hinterlassen haben, an den Trümmern zu thun, was sie an dem Ganzen gethan haben? Welcher Unterschied zwischen der katholischen Hyperphysik, die durchaus sich

*) Um einer nur gar zu sehr besorglichen Mißdeutung vorzubeugen, erklärt der Verfasser, daß hier durchaus nur von solchen Geheimnissen und Wundern die Rede ist, welche der Vernunft ihr göttliches Recht, bey der religiösen Ueberzeugung zuerst zu sprechen, rauben müssen. Die Erfahrung hat zwar gezeigt, wie wenig mir diese Protestation bey unsern philosophirenden Hyperphysikern geholfen hat. Allein indem ich auf die Ueberzeugung unheilbarer Metaphysiker und Hyperphysiker gerne Verzicht thue, wünschte ich von der gegenwärtig freylich noch sehr kleinen Anzahl meines Publikums um so weniger mißverstanden zu werden.

selbst gleich bleibt, den wesentlichen Gliederbau ihres Systems unverrückt erhält, und bey allen ihren Reformationen durch den weltlichen Arm immer nur ihre Außenseite ganz zu ihrem Vortheile verändert, — und der protestantischen, die nicht nur dem unaufhaltsamen Eindringen der Vernunft von allen Seiten bloß steht, sondern auch sogar der Einbildungskraft ihrer eigenen Apostel preis gegeben ist, und die durch keine Gesellschaft der reinen Lehre verhindern könnte, daß sie nicht durch die inneren Uneinigkeiten ihrer Anhänger selbst endlich aufgerieben werden müßte, wenn diese Anhänger nicht durch einen auswärtigen Streit genöthiget würden, gegen gemeinschaftliche Gegner (die Naturalisten) gemeine Sache zu machen. —

Die Vernunft hatte kaum durch die Wiederauflebung der Wissenschaften im Occidente einigen Gebrauch ihrer Freyheit zurück erhalten; und die Philosophie hatte kaum ihre so lang unterbrochene Beschäftigung mit dem Erkenntnißgrunde der Religion wieder hervor genommen; als es sich zu zeigen anfing, daß sich die philosophischen Gründe für das Daseyn Gottes und der künftigen Welt mit den historischen nicht mehr so leicht als vorher vereinbaren ließen. In der Folge wurde der Widerspruch zwischen den beyden Erkenntnißgründen in eben dem Verhältnisse sichtbarer, als die Oberherrschaft des blinden Glaubens, größtentheils durch allerley äußere Veranlassungen und politische Revo-

lutionen, abnahm. Die Vernunft sollte durch zwey Extreme auf den Mittelweg der Wahrheit geleitet werden. Die Hyperphysik hatte, während ihrer goldenen Zeit, durch Vervielfältigung ihrer Wunder und Geheimnisse das Unbegreifliche an der Religion so weit getrieben, und das Allerheiligste in eine so undurchdringliche Dunkelheit gehüllet, daß das Bedürfniß des Lichtes, so bald es nur durch einige Funken gereizt wurde, sogleich im höchsten Grade gefühlt werden mußte. Des durchaus Unbegreiflichen überdrüssig, schlugen sich selbst denkende Köpfe von nun an mit einer leidenschaftlichen Wärme auf die Seite des Begreiflichen. Die theologischen Ideen der reinen Vernunft wurden nun mit Eifer hervor gesucht, und besonders von Descartes an bis auf unsre Zeiten bis zu einer Vollständigkeit entwickelt, die selbst der Kritik der Vernunft in dieser Rücksicht wenig mehr zu thun übrig ließ. Man war mit den Bedingungen des strengern Beweises näher bekannt geworden, und die Bemerkung, daß die Uebereinstimmung unter den Merkmalen des theologischen Vernunftbegriffes des strengsten Beweises fähig wäre, vollendete den metaphysischen Erkenntnißgrund, wozu bereits alle Materialien in der griechischen Philosophie vorhanden waren, und durch welchen man in der Religion eben so sehr alles Glaubens überhoben zu seyn wähnte, als man sich durch den hyperphysischen zum Verzicht auf alles Wissen verpflichtet hielt.

Die augenscheinlichste Probe, wie nahe die vermeintliche Demonstration an den Unglauben, den sie eben so sehr als den Aberglauben unmöglich machen sollte, angränzt, hat der Spinozismus gegeben, der sich dem metaphysischen Systeme der Theologie gegen über stellte, da Descartes durch die Festsetzung des ontologischen Beweises kaum eben die letzte Hand an dieses System gelegt zu haben schien. In einem und eben demselben Begriffe vom allerrealsten Wesen, in welchem der eine große Mann das nothwendige Daseyn gefunden hatte, entdeckte der andere die einzige Substanz. Beyde irrten über den Begriff vom göttlichen Daseyn. Der eine glaubte die Realität desselben aus objektiven Gründen von einem Gegenstande beweisen zu können, von dem keine Anschauung möglich ist; und der andere glaubte diesem Begriffe die Anschauung des erfüllten Raumes (der Ausdehnung) unterlegen zu müssen, die zu jedem Beweise von der Wirklichkeit eines erkennbaren Gegenstandes nothwendig ist. Spinoza irrte, indem er dem Vernunftbegriffe eine Anschauung aufdrang, durch welche der Vernunftbegriff zerstört werden mußte; aber er hatte Recht, daß er sich kein Daseyn ohne Ausdehnung des Beweises fähig denken konnte. Kant hat unwidersprechlich dargethan, daß der Begriff des Daseyns ursprünglich ein Stammbegriff des Verstandes ist, der ohne mögliche Anschauung im Raume (Ausdehnung) und in der Zeit durchaus leer, das heißt für unser Erkenntnißvermögen ohne Gegen-

stand ist. Sollte dies nicht für manchen Halbdenker Veranlassung gewesen seyn, den Verfasser der Kritik der Vernunft für einen Spinozisten zu erklären?

Der Spinocismus ist auf dem Felde der Metaphysik ungefähr das, was der Katholicismus auf dem Felde der Hyperphysik ist — das System, welches unter allen Systemen der Parthey, zu welcher es gehört, das konsequenteste und vollständigste ist, und den Anhängern des metaphysischen Erkenntnißgrundes eben denselben Dienst thun kann, den ich vom Katholicismus in Rücksicht auf die aufgeklärteren Vertheidiger des hyperphysischen behauptet habe, nehmlich ihnen die Augen über ihre Grundsätze eröffnen zu helfen. Die Verwechslung der Gottheit mit der Sinnenwelt ist dem Metaphysiker unvermeidlich, so bald er auf dem Wege der Demonstration über kurz oder lang gewahr wird, daß sich die logische Wirklichkeit von der reellen, die bloß Denkbare von der Erkennbaren unterscheiden müsse; daß der Unterschied zwischen Denken und Erkennen im Anschauen (das beym letztern neben dem Denken Statt findet) bestehen; und daß das Merkmal desjenigen anschaulich-wirklichen Gegenstandes, der keine bloße Vorstellung ist, Beharren im Raume, Ausdehnung seyn müsse. Daher nahm Spinoza nur zwey Attribute des Reellen, Beharrlichen, Substanziellen an: Die Ausdehnung, durch welche sich die Substanz als das Bleibende im Raume, als aus-

gedehnt (dem äußern Sinne), und die Vorstellung, durch welche sich die Substanz als Denkkraft (als das durch den inneren Sinn vorstellbare Bleibende) ankündiget.

Und hier liegt der Grund des einheimischen Streites, welcher unsre Metaphysiker entzweyt, und der durch jeden Fortschritt unsrer bisherigen Philosophie vielmehr immer weiter getrieben, als beygelegt werden mußte. Der Begriff des göttlichen Daseyns wurde von den Einen bey ihren Beweisen mit Ausschluß aller Anschauung, und also in wie ferne er bloße logische Bedeutung zuläßt, von den Andern aber mit Inbegriff der Anschauung, und also in demjenigen Sinne genommen, in welchem das Daseyn zwar zum Merkmale der erkennbaren, aber eben darum auch nur der anschaulichen Gegenstände wird, und folglich der Idee eines von der Welt verschiedenen nur durch Vernunft denkbaren dem Verstande unbegreiflichen Gegenstandes widerspricht. Beyde konnten und mußten also einander widerlegen, ohne darum ihre eigenen Behauptungen durchsetzen zu können. Der Theist konnte den Vorwurf nicht von sich ablehnen, daß seinem durchaus richtigen Vernunftbegriffe die wesentliche Bedingung fehle, unter welcher allein ein Daseyn überhaupt als erkennbar erweislich ist; und sein Gegner mußte sich überzeugen lassen, daß sein richtiger Begriff vom erkennbaren Daseyn auf die Idee von dem

allerrealsten Wesen nicht angewendet werden könne, weil sonst der streng erweisliche Vernunftbegriff durch ein ihm widersprechendes Merkmal, das nur auf Gegenstände der Sinnlichkeit paßt, zerstört werden müßte. Die Kritik der Vernunft tritt zwischen beyde ins Mittel, und findet den eigentlichen Streitpunkt durch die Verhandlungen der Partheyen selbst schon in so weit erörtert, daß ihr Ausspruch den helleren Köpfen auf beyden Seiten nicht leicht unverständlich seyn kann. Dieser Ausspruch ist im folgenden Resultat ihrer Untersuchungen enthalten: „Die Idee des unendlichen Wesens, „die von dem theologischen Vernunftbegriffe unzer„trennlich ist, widerspricht der Anschauung, die sich „von dem Begriffe des erkennbaren (durch Verstand „und Sinnlichkeit zugleich vorstellbaren) Daseyns „eben so wenig trennen läßt.“ Hieraus ergiebt sich also, daß der Spinozist eben so sehr berechtiget war, für die Bedingungen seines Begriffes von erkennbarer Existenz, als der Theist, für die Bedingungen seiner anschauungslosen Vernunftidee, zu streiten; daß aber der eine eben so Unrecht hatte, wenn er mit seinem Begriffe von erkennbarer Existenz die theologische Vernunftidee widerlegt, als der andere, wenn er das erkennbare Daseyn von dem Objekte jener Vernunftidee erwiesen zu haben glaubte. Denn die Unmöglichkeit der Anschauung, die dem Widerspruche zwischen dem Begriffe der erkennbaren Existenz und der Idee der Gottheit zu Grunde liegt, kann eben so wenig etwas,

gegen die Möglichkeit und Wirklichkeit des Gegenstandes dieser Idee an sich, als der anschauungsleere Vernunftbegriff an sich etwas für die Wirklichkeit dieses Gegenstandes beweisen. Der Theist muß also die Unbegreiflichkeit des göttlichen Daseyns zum Vortheile des theologischen Vernunftbegriffes einräumen; sein Gegner aber eingestehen, daß diese Unbegreiflichkeit keineswegs von einem Widerspruche von Seiten des Gegenstandes, sondern bloß von dem Mangel an Anschauung von unsrer Seite herrühre; und indem sich auf diese Art der Eine mit der Erweislichkeit des Vernunftbegriffes begnügen muß, der Andere aber gegen dieselbe nichts mehr einzuwenden hat, so bleibt beyden nichts anderes übrig, als der praktischen Vernunft Gehör zu geben, die sie zu glauben nöthiget, was sie nicht begreifen können.

Wenn man also aus den bisherigen Erkenntnißgründen der Religion alles Widersprechende hinweg räumt, so bleiben folgende drey Elemente der religiösen Ueberzeugung übrig: Erstens, der nothwendige Vernunftbegriff, oder die metaphysische Idee von der Gottheit; zweytens, die Unbegreiflichkeit des göttlichen Daseyns; und drittens, der Grund in der praktischen Vernunft, welcher den moralischen Glauben nothwendig macht. Diese sind die Elemente des philosophischen Vernunftglaubens, oder

der deutlichen Einsicht in die durchgängig bestimmte Natur der Vernunft, durch welche der menschliche Geist das ihm schlechterdings nicht erkennbare Daseyn der nur denkbaren Gottheit glauben muß; mit einem Glauben, der nicht fester gegründet seyn kann, als in dem nothwendigen und unveränderlichen Wesen der Vernunft selbst. Diese Elemente machten vor ihrer Entwicklung das Gefühl von der Nothwendigkeit dieses Glaubens aus, und enthielten in so ferne, ohne dafür anerkannt zu seyn, von je her den wahren Grund aller religiösen Ueberzeugung. — Jenes Gefühl erwachte zugleich mit dem moralischen, von dem es eine nothwendige Folge ist, und mit dem es, im Ganzen genommen, immer einerley Schicksal erfahren hat. Die selbstthätige Wirksamkeit der praktischen Vernunft (das Göttliche in uns) war also durch die Stimme des moralischen Gefühls die erste Aufforderung zum Glauben an die Gottheit. Aber da die Entwicklung der moralischen Begriffe, die durch diesen Glauben befördert werden sollte, vorher gehen mußte, bevor die Gesetze und Beschaffenheit jener Selbstthätigkeit deutlich anerkannt werden konnten; so ist es begreiflich genug, warum eben dasselbe Element der religiösen Ueberzeugung, welches seiner Wirksamkeit nach das erste war, in der Reihe, wie es zur Evidenz der Vernunfteinsicht gelangen konnte, das letzte seyn mußte. — Das erste in dieser Reihe war die Unbegreiflich-

keit

keit des göttlichen Daseyns. Wir haben gesehen, wie diese Unbegreiflichkeit, bey der Dunkelheit der beyden übrigen Elemente, nothwendig den hyperphysischen Erkenntnißgrund erzeugen mußte, der es jedoch nicht verhindern konnte, daß sich ihm nicht der metaphysische Erkenntnißgrund entgegen setzte, nachdem die Vernunft an ihrem nothwendigen Begriffe von der Gottheit das andere Element der religiösen Ueberzeugung deutlich entwickelt hatte. — Die Ursache, warum sich diese beyden Erkenntnißgründe eben so wenig vereinigen lassen, als sie einander verdrängen können, liegt in der Natur der beyden Elemente, aus welchen sie entstanden sind, und die sich ohne Dazwischenkunft des dritten nothwendig einander ausschließen, ohne sich unter einander aufzuheben. Die Unbegreiflichkeit des göttlichen Daseyns verträgt sich so lange nicht in einer und eben derselben Vorstellung eines konsequenten Denkers mit dem nothwendigen Vernunftbegriffe von der Gottheit, als nicht der unwiderstehliche Glaubensgrund der praktischen Vernunft entwickelt und anerkannt wird, jener Grund, der den Begriff des Daseyns, das sich hier nicht als erkennbar beweisen läßt, mit dem Vernunftbegriffe, der durchaus, aber auch nur als bloßer Begriff, erweislich ist, zu verbinden nöthiget, und den Ueberzeugungsgrund der Religion vollendet, indem Er dasjenige, was an demselben ewig unerweislich bleiben muß, zu unsrer

Befriedigung ersetzet. — Der unvermeidliche Streit zwischen den Hyperphysikern und Metaphysikern — der gegenwärtig nur darum weniger Aufsehen macht, weil er mehr vor dem Richterstuhle der Vernunft, als vor den Winkeltribunälen des Aberglaubens und Unglaubens geführt wird — muß also das Wahre sowohl als das Falsche an den beyden angenommenen Erkenntnißgründen immer sichtbarer hervor treiben: und so wie auf diese Weise die wirklichen Elemente der religiösen Ueberzeugung, die in jedem dieser Erkenntnißgründe einzeln enthalten sind, an Evidenz gewinnen müssen; so muß auch ihre Unverträglichkeit ohne das Dritte, welches sie unter einander verbindet, immer einleuchtender werden. — Wir können uns also den Gang der religiösen Ueberzeugung, so wohl als die Entstehungsart, die Naturabsicht und das Schicksal jener beyden Erkenntnißgründe, mit ziemlicher Sicherheit erklären. Der hyperphysische und metaphysische Erkenntnißgrund mußten den moralischen vorbereiten; übernatürliche und natürliche Religion sollen sich in die sittliche auflösen; Aberglauben und Unglauben werden den Vernunftglauben herbey führen.

Achter Brief.

Das Resultat der Kritik der Vernunft über das zukünftige Leben.

Die Kritik der Vernunft hat, wie ich in meinem letzten Briefe erwähnt habe, den höchsten Grundsatz aller Philosophie der Religion in der Natur der praktischen Vernunft — welche zugleich die Erwartung eines zukünftigen Lebens, und den Glauben an das Daseyn eines höchsten Princips der sittlichen und natürlichen Gesetze nothwendig macht — entdeckt, und auf immer fest gesetzt. Ich habe bisher zu zeigen gesucht, daß die in der philosophischen Welt einst allgemeine Anerkennung jenes höchsten Grundsatzes, in wie ferne durch denselben der einzige probehältige Ueberzeugungsgrund für das Daseyn Gottes bestimmt wird, durch den natürlichen Gang der allmählichen Entwicklung des menschlichen Geistes endlich herbey geführt werden müsse, und daß von dieser Anerkennung die allgemeine Gründung der Religion auf Moralität in der philosophischen, und die Wiedervereinigung von beyden in der christlichen Welt abhänge. Alles dieses muß sich von eben demselben Princip der reinen Philosophie der Religion zeigen lassen, in wie ferne durch dasselbe auch der einzige probehältige Ueberzeugungsgrund vom zukünftigen Leben seine wahre Bedeutung und Evidenz erhält. Die beyden Glaubensartikel der praktischen Vernunft

sind durch ihre Natur, ihren Ursprung, und ihre Schicksale so innig vereinigt, daß sich fast alles, was in diesen Rücksichten von dem Einen gilt, auch auf den Anderen anwenden läßt. Die Absicht meines gegenwärtigen Briefes ist Ihnen diese Anwendung, die ich in der Hauptsache Ihrem eigenen Scharfsinne überlasse, durch einige Winke zu erleichtern.

Ich unterscheide das Interesse, welches der Gedanke an eine gränzenlose Fortdauer unsers Daseyns für uns haben muß, in das sinnliche und moralische. Beyde verhalten sich gegen einander wie Instinkt und Vernunft, oder bestimmter zu reden, wie der sinnliche, auf bloßes Bedürfniß gegründete, von der Beschaffenheit der Empfänglichkeit und den Gegenständen seiner Befriedigung abhängige Trieb, und die Selbstthätigkeit des Geistes, die sich bloß nach ihren eigenen Gesetzen lenkt. Der sinnliche Trieb der immer nur den Zustand des empfindenden Subjektes, in wie ferne dasselbe das Empfindende ist, *) zum Gegenstand

*) Daher die Modifikationen, welche die äußeren Empfindungen durch die fünf Sinne in diesem Leben erhalten, auch von der Idee des zukünftigen so schwer zu trennen sind. Wenn es dem gemeinen Manne nicht durch das Uebergewicht seiner Phantasie über seine Denkkraft unmöglich würde, sich das künftige Leben als einen Zustand zu denken, in welchem nichts gefühlt, geschmeckt, gerochen, gehört und gesehen wird; so würde alles sinnliche Interesse dieses Lebens durch eine solche Vorstellung für ihn verloren gehen.

hat, wird durch den Verstand, vermittelst des Begriffes der Subsistenz zum Streben nach Beharrlichkeit jenes Zustandes, und durch Vernunft zum Streben nach gränzenloser Beharrlichkeit bestimmt. Wie denn aber auch immer der sinnliche Trieb des Lebens in die Form unsers Begehrungsvermögens eingewebt seyn mag: so ist doch wenigstens so viel gewiß, daß er vorhanden ist, und sich selbst bey gesundem Zustande des Leibes und der Seele keine Gränzen setzen kann. Daß das Interesse, welches die Fortdauer unsers Daseyns durch diesen Trieb für uns hat, schlechterdings keinen Ueberzeugungsgrund für die Wirklichkeit dieser Fortdauer abgeben könne, bedarf für Sie, lieber Freund, wohl keines Beweises. Das Moralische hingegen, welches zuerst durch die Kritik der Vernunft in seine reinen Elemente aufgelöset worden ist, hat einen ganz anderen Ursprung. Es gründet sich dasselbe auf die entweder bloß gefühlte oder deutlich entwickelte Nothwendigkeit, welche die Vernunft in der ursprünglichen Einrichtung ihrer Natur antrifft, zum Behuf der moralischen Gesetzgebung eine Welt anzunehmen, in welcher Sittlichkeit und Glückseligkeit in der vollkommensten Harmonie stehen, und wo der Gegenstand der beyden vereinigten nothwendigen Triebe der menschlichen Natur, die durch vollkommenste Sittlichkeit bestimmte höchste Glückseligkeit, oder das höchste Gut des menschlichen Geistes, durch ein endloses Fortschreiten und Annähern erreichbar ist. Wenn es

anders, wie ich hier nur voraus setzen, nicht beweisen kann, mit dem Grunde dieses Interesses in der Form der Vernunft seine Richtigkeit hat: so ist es hier keineswegs um die Befriedigung eines Triebes zu thun, der nicht nothwendiger ist als unser Daseyn selbst, mit dem er zugleich aufhören müßte, und der seinen ganzen Zweck völlig erreicht haben würde, wenn er zu unsrer Selbsterhaltung so lange fortwirkte, als wir selbst sind. Sondern es ist hier das Interesse des Sittengesetzes selbst, das, von unsern Bedürfnissen und sinnlichen Trieben ganz unabhängig, mit denselben in keinem andern Verhältnisse steht, als daß es die einen einschränkt, und die andern sich unterwirft; es ist ein Interesse, das von uns unbedingte Achtung fordert, und das wir anerkennen müssen, wenn sich unsere Neigung auch noch so sehr dagegen empört. Und dieses Interesse ist es, welches schlechterdings und ohne Rücksicht auf unsern Vortheil, die Erwartung eines zukünftigen Lebens nothwendig macht. Es ist die absolute Nothwendigkeit des (wohl verstandenen) Sittengesetzes, welche auf die von ihr unzertrennliche Wirklichkeit der Fortdauer unsers Daseyns zu schließen nöthiget, nicht weil sonst die Wirklichkeit dieses Gesetzes, die aus seiner absoluten Nothwendigkeit folgt, nicht erweislich wäre; sondern weil die Ueberzeugung von der wirklichen Fortdauer unsers Daseyns, von der Ueberzeugung von der Wirklichkeit des Sittengesetzes in einem und eben demselben Bewußtseyn unzertrennlich ist; wenn anders die deut-

liche Vorstellung von dieser Unzertrennlichkeit nicht durch metaphysische Vorurtheile über die Natur der Seele, oder durch einen unrichtigen Begriff vom Sittengesetze gehindert wird.

Beyde Arten von Interesse am zukünftigen Leben sind in der ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Vorstellungs- und Begehrungsvermögens gegründet, und eben darum sind auch beyde gleich nothwendig. Nichts desto weniger konnte, eben der Natur jener Einrichtung zufolge, das moralische Interesse bey dem Gange seiner allmählichen Entwicklung unmöglich mit dem sinnlichen gleiche Schritte halten. Bevor jenes auch nur dunkel geahndet werden konnte: mußte das moralische Gefühl, wodurch die praktische Vernunft ihre Thätigkeit ankündiget, bereits erwacht seyn. Bevor es sich auf bestimmte und deutliche Begriffe zurück führen ließ: mußte die wissenschaftliche Kultur der Moral ziemlich weit vorgerückt seyn. Bevor es sich aus seiner ersten Quelle, der Form der praktischen Vernunft, ableiten ließ: mußte die Kritik der reinen Vernunft diese Form durch eine vollendete Zergliederung des Erkenntnißvermögens entdeckt haben. Bevor es endlich in dieser seiner Ableitung auch nur von den besten Köpfen allgemein verstanden und angenommen werden wird: wird die kritische Philosophie durch mehrere selbstdenkende Köpfe bearbeitet, einfacher und faßlicher dargestellt; werden eingewurzelte metaphysische und hyperphysische Vorurtheile

ausgerottet; wird, mit Einen Worte, eine Reformation der Philosophie vorher gehen müssen, von der sich noch immer der größte Theil der Philosophen von Profession nichts träumen läßt.

Eben so wenig konnte das moralische Interesse am zukünftigen Leben in einer auch noch so dunkeln Vorstellung zum Bewußtseyn des menschlichen Geistes gelangen, bevor nicht die Vernunftidee von der Gottheit an der Morgendämmerung des moralischen Gefühls sichtbar geworden war; welches einige vorher gegangene Grade der Kultur, die nur im gesellschaftlichen Leben möglich ist, voraus setzt. Die gebundenen Geisteskräfte des rohen, noch nicht zum Bürger gewordenen, Sohnes der Natur wurden durch die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse, und überhaupt, durch die Empfindungen des Sichtbaren und Gegenwärtigen erschöpft; und nur erst im Schooße der Gesellschaft waren ihnen Muße und Veranlassungen aufbehalten, um sich nach und nach zum Unsichtbaren und Zukünftigen zu erheben. Nur durch die bürgerlichen Verhältnisse konnte die Reihe von Erfahrungen herbey geführt werden, an der sich die Begriffe von Recht und Unrecht, von guten und bösen Handlungen, von Lohn und Strafe, und endlich von einem unsichtbaren Ausspender von beyden allmählich zu entwickeln vermochten. Da die Begebenheiten, woran sich diese Begriffe erläuterten, bestätigten, oder eigentlicher versinn-

lichten, der Segen der dem Rechtschaffenen, und der Fluch der dem Bösewichte auf dem Fuße nachfolgte, fürs erste nichts als zeitliche Belohnungen und Strafen von dem unsichtbaren Richter ankündigten; so schränkte sich wohl eine Zeit lang alles, was man von der Gottheit hoffte und fürchtete, auf das gegenwärtige Leben ein; und es wird begreiflich genug, warum man an den Ueberbleibseln der ältesten Geschichte so ungleich ältere und häufigere Spuren des moralischen Glaubens an die Gottheit, als der moralischen Erwartung eines zukünftigen Lebens antrifft. Vielleicht dürften in dieser Rücksicht diejenigen nicht sehr Unrecht haben, welche sogar in der ältesten Religionsgeschichte der Hebräer unwidersprechliche Beweise gefunden haben wollen, daß man an die Gottheit weit früher, als an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt habe.

Die Erwartung von Belohnung und Strafe, setzt Ueberzeugung vom Daseyn eines Richters voraus; und zukünftige Belohnungen und Strafen waren die ersten und einzig möglichen Merkmale, unter welchen sich die Menschen ihre Fortdauer nach dem Tode denken konnten, bevor sie sich den spät entstandenen metaphysischen Begriff erkünstelt hatten. Die Ueberzeugung von einem Unterschiede zwischen der Natur der Seele und des Körpers war es gewiß nicht, was zuerst den Gedanken eines Lebens nach dem Tode, eines Seyns ohne Körper, der noch heut

zu Tage mit so vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, weckte, begünstigte, zur Gewißheit erhob. Selbst das sinnliche Interesse an der Fortsetzung des Daseyns nach dem Tode hatte zu seiner eigenen Erweckung und Entwicklung des früheren, oder wenigstens gleichzeitigen Begriffes künftiger Belohnungen und Strafen von nöthen. Denn sollte sich der Trieb zum Leben jenseits des Grabes Aussichten eröffnen: so mußte etwas vorhanden seyn, woran er sich fest halten konnte, nachdem ihm der Schauplatz der sichtbaren Welt, den ihm der Tod auf immer verschließen sollte, nichts mehr anzubieten hatte. Der früher entstandene Glaube an das Daseyn Gottes hatte dem menschlichen Geiste eine unsichtbare Welt eröffnet: und je mehr auf der einen Seite die Ueberzeugung von dem übermenschlichen Vergelter des Guten und Bösen durch Priester und Gesetzgeber, durch religiöse und politische Einrichtungen eingewurzelt und verbreitet war, und je öfter und allgemeiner sich die Bemerkung aufdrang, daß nicht alle ausgezeichnete Rechtschaffene und Bösewichte ihre Vergeltung hienieden empfangen hätten; desto unvermeidlicher, interessanter und einleuchtender mußte der Gedanke werden, der den unsichtbaren Vergelter auch als zukünftigen vorstellte, und an dem Tode einen Uebergang in eine andere Welt finden ließ, in welcher der Mensch, der hienieden vor Gott gewandelt hatte, bey Gott (im Himmel) ein seliges, derjenige aber, der hienieden ein gottloses Leben geführt hatte,

weit vom Sitze der Gottheit entfernt (in der Hölle) ein qualvolles Daseyn zu erwarten hätte. Von nun an gab es für den menschlichen Geist eine bestimmte Form, unter welcher er sich in seiner Jugend ohne Schwierigkeit eben denselben Begriff des Daseyns nach dem Tode denken konnte, der ihm in seinen reiferen Jahren so viele Mühe und Streit kostete, sobald er ihn unter anderen Formen zu denken versuchte. Die Hoffnung und die Furcht, die diesen Begriff unter jener Form nothwendig begleiteten, drückten ihn tief in die Gemüther ein. Beyde Gemüthsbewegungen waren zum Theil natürliche Folgen des Bewußtseyns guter oder schlimmer Handlungen, Aeußerungen, die bey aller ihrer Eigennützigkeit dennoch wirkliche Thätigkeit der in der sittlichen Gesetzgebung derselben praktischen Vernunft voraus setzten, welcher der Glaube an ein zukünftiges Leben eben so viel von seinem Wachsthume, als von seiner Entstehung zu verdanken hatte.

Man trenne von den verschiedenen alten Volkslehren, und den ältesten philosophischen Hypothesen über das Leben nach dem Tode das offenbar Fabelhafte und Widersprechende, das sie sammt und sonders mehr oder weniger mit sich führen, hebe dasjenige heraus, was ihnen sammt und sonders zum Grunde liegt, oder, welches eben so viel ist, sondere alles Gemeinschaftliche von ihnen ab, und setze es, wie billig, auf die Rechnung des gesunden Verstan-

des; und man wird zuverlässig für den Antheil desselben nicht mehr und nicht weniger übrig behalten, als den Begriff eines guten oder schlimmen Schicksals nach dem Tode, welches von dem sittlichen Wandel vor dem Tode bestimmt wird. So sehr jene Fabeln und Hypothesen diesen Begriff verunstaltet haben, so ist es doch augenscheinlich genug, daß sie den Schein von Wahrheit, den jede von ihnen eine Zeit lang behauptet hat, ursprünglich nur ihm allein schuldig seyn, und daß sie, unabhängig von seinem Grunde in der Vernunft, nicht das mindeste zu derjenigen Evidenz beytragen konnten, von welcher seine Verbreitung, die weiter als jede einzelne Volksreligion und philosophische Sekte reichte, und seine Dauer, durch welche er sie alle überlebte — abhängen mußte.

Dieser Begriff also, dessen moralischer Ursprung wohl keinem Zweifel unterworfen seyn kann, liegt derjenigen Ueberzeugung vom künftigen Leben zum Grunde, die vor allen historischen Traditionen, und metaphysischen Speculationen da war (weil sie dieselben erst veranlaßte), sich beyden unaufhörlichen Veränderungen derselben unverrückt erhielt, und nach ihnen allen fortdauern muß; nachdem sie jenen Grad von allgemeiner Evidenz erreicht haben wird, zu welchem sie nur auf den Trümmern der Hyperphysik und Metaphysik empor steigen kann.

Alle historischen Traditionen und metaphysischen Speculationen gingen von jener Ueberzeugung

aus. Die ersten Offenbarungen der Propheten sowohl, als die ersten Untersuchungen der Philosophen betrafen bloß die Beschaffenheit des zukünftigen Lebens. Sie setzten also die Wirklichkeit desselben voraus. Diese Voraussetzung hatte keinen andern Grund, als die in der Form der praktischen Vernunft bestimmte Nothwendigkeit, zukünftige Belohnungen und Strafen anzunehmen. Denn auch selbst alle Nachrichten der Propheten aus der andern Welt, und alle Resultate der Philosophen über den zukünftigen Zustand der Seele, setzten wiederum die künftigen Belohnungen und Strafen als etwas bereits Bekanntes voraus, und alles das Neue, was sie zu dieser vorhergegangenen Ueberzeugung hinzu setzten, bestand in nichts anderem, als in verschiedenen Vorstellungsarten von der Art und Weise der Vergeltung jenseits des Grabes; deren Wirklichkeit an sich selbst so ausgemacht war, daß sie kein Prophet zu offenbaren, und kein Philosoph zu beweisen unternahm — bis nicht eben die Offenbarungen und Beweise über die Beschaffenheit jener künftigen Vergeltung die Zweifel an der Wirklichkeit derselben veranlasset und herbey geführt haben. Allein, gleichwie die Beschäftigungen des menschlichen Geistes bey dieser wichtigen Angelegenheit mit der Voraussetzung der Wirklichkeit, und der Untersuchung der Beschaffenheit des zukünftigen Lebens begannen, eben so werden sie sich vermittelst der kritischen Philosophie mit

der Ueberzeugung endigen, daß jene Beschaffenheit nur durch Vernunft denkbar, keineswegs durch Verstand und Sinnlichkeit erkennbar, und jene Voraussetzung eben so rechtmäßig als nothwendig seyn und bleiben müsse.

So wie der menschliche Geist von den Gesetzen seiner Natur geleitet wurde, auch bevor er sie kennen gelernt hatte; wie z. B. die Menschen lange vorher Vernunftschlüsse machten, ehe sie wußten, was ein Vernunftschluß wäre; eben so bewirkte das moralische Interesse an der Fortdauer unsers Daseyns Ueberzeugung von der Unsterblichkeit, ohne daß es als der eigentliche, und einzig probehältige Grund jener Ueberzeugung erkannt worden wäre. Diese höchst wichtige Entdeckung war so lange unmöglich, oder mußte wenigstens so lange nur Vermuthung bleiben, als nicht die Evidenz des Sittengesetzes durch die Fortschritte der moralischen Kultur jenen Grad von Stärke erreicht hatte, die der Ueberzeugungsgrund von den Grundwahrheiten der Religion haben muß, wenn er als der nur Einzige anerkannt seyn, und gleichwohl in dieser Eigenschaft das ganze Gebäude der religiösen Ueberzeugung tragen soll. Sie war so lange unmöglich, als die speculative Vernunft in ihrer Selbsterkenntniß nicht so weit gekommen war, daß sie die Unmöglichkeit sowohl historischer als metaphysischer Beweise für das Daseyn und die Beschaffenheit von Gegenständen, die außer-

halb der Sinnenwelt liegen, einsehen konnte und mußte.

Die beyden unstatthaften Erkenntnißgründe, mit welchen sich die religiöse Ueberzeugung während der langen Zwischenzeit beholfen hatte, waren zur Vorbereitung auf jene große Entdeckung schlechterdings unentbehrlich. Indem der historische den Grund der Ueberzeugung von einem zukünftigen Leben aus einer übernatürlichen Offenbarung herleitete, machte er die Beweise, für welche jene Zeiten durchaus nicht empfänglich gewesen waren, überflüssig, ersetzte sie durch das Gewicht eines untrüglichen Ansehens, und verschaffte damit der Grundwahrheit der Religion jene Fortpflanzung und Verbreitung, die außerdem nicht zu erhalten gewesen wären. Wer wird es läugnen können, daß ihm die moralische Kultur in dieser Rücksicht größtentheils die vielen und wichtigen Vortheile zu danken hatte, welche sie aus der Hoffnung und Furcht des Himmels und der Hölle gezogen hat?

Der metaphysische Erkenntnißgrund half durch die scheinbare Evidenz seiner Beweise die religiöse Ueberzeugung fortpflanzen, vertheidigte sie auf der einen Seite gegen die Angriffe der Zweifler, und sicherte auf der andern der Vernunft den Einfluß auf dieselbe zu, den ihr der historische Erkenntnißgrund außerdem gänzlich geraubt haben würde. Endlich beförderte er durch die Streitig-

keiten, die er veranlaßte, die Entwicklung und die Selbsterkenntniß der speculativen Vernunft, ohne welche die Entdeckung und Anerkennung des einzigen wahren Erkenntnißgrundes ein auf immer unauflösliches Räthsel hätte bleiben müssen.

Auch waren die beyden scheinbaren Erkenntnißgründe auf dem Wege zu jener Entdeckung und Anerkennung des einzig probehältigen eben so unvermeidlich als — unentbehrlich. Schon der nothwendige Zusammenhang des Daseyns Gottes mit den künftigen Belohnungen und Strafen macht es begreiflich genug, daß der Erkenntnißgrund für diese in eben dem Verhältnisse historisch werden mußte, als es der Erkenntnißgrund für jenes geworden war. Die Gottheit, die sogar ihr Daseyn offenbarte, offenbarte sich um so viel mehr auch als Richter der Lebendigen und der Todten; und man fand diese übernatürliche Belehrung für desto nothwendiger, je weniger man sich den eigentlichen Ursprung einer Ueberzeugung zu erklären wußte, die bey aller ihrer auffallenden Unentbehrlichkeit und Verbreitung, entweder gar keinen begreiflichen Grund, oder höchstens nur solche Beweise aufzuzeigen hatte, die theils dem großen Haufen ganz unverständlich bleiben mußten, theils selbst unter den Wenigen, die sich damit abgeben konnten, endlose Streitigkeiten verursachten. — Beydes war und ist der Fall bey den metaphysischen Gründen für die Fortdauer unsers Daseyns; ungeachtet sie aus einer Quelle ge-

flossen

flossen sind, die jedem denkenden Kopfe in die Augen springen mußte. Der auffallende Unterschied zwischen den Vorstellungen des inneren und des äußeren Sinnes, zwischen Gedanken und Sensationen, zwischen Bewußtseyn und Bewegung machten diejenige Unterscheidung zwischen Körper und Seele unvermeidlich, auf welche die Metaphysik ihre bekannten Demonstrationen gründete; und diese Demonstrationen mußten in der Folge um so wichtiger und einleuchtender werden, da sie die einzigen Waffen waren, womit sich die Lehre vom zukünftigen Leben sowohl gegen die Bestreiter der Offenbarung, als auch gegen alle diejenigen vertheidigen ließ, welche in der Unbegreiflichkeit eines einfachen Wesens Grundes genug gefunden zu haben glaubten, die Seele in Eine Klasse mit dem Körper zu setzen, und ihr einerley Schicksal mit demselben vorher zu sagen.

Allein so unentbehrlich und unvermeidlich die Entstehung und Verbreitung der beyden unächten Erkenntnißgründe in Rücksicht auf die bisherige Bildung der praktischen und theoretischen Vernunft gewesen war: eben so unentbehrlich und unvermeidlich ist ihre Hinwegräumung in Rücksicht auf den zukünftigen rechten Gebrauch der praktischen und theoretischen Vernunft; oder bestimmter zu reden, so sehr hängt von dieser Hinwegräumung erstens die Wiedervereinigung zwischen Religion und Moral, und zweytens die Rettung der Grundwahr-

heiten der Religion gegen die heutigen Angriffe, und die Festsetzung derselben für alle künftigen Zeiten ab.

Wenn Sie bedenken wollen, lieber Freund, daß eine und eben dieselbe Maaßregel der Erziehungskunst, welche bey der Behandlung des Kindes unentbehrlich war, dem Knaben, und noch mehr dem Jünglinge verderblich seyn könne: so werden Sie es vielleicht weniger paradox finden, wenn ich behaupte, daß eben dieselben Erkenntnißgründe, welche eine Zeit lang unentbehrlich waren, um der Religion ihren wohlthätigen Einfluß auf die moralische Bildung zuzusichern, in der Folge die Religion um diesen Einfluß bringen müßten. Lassen Sie mich dieses zuerst von dem historischen Erkenntnißgrunde zeigen.

Um mir den Weg zu diesem Beweise abzukürzen, unterscheide ich die beyden folgenden Sätze: „Das Sittengesetz muß beobachtet werden, weil „künftige Belohnungen und Strafen darauf gesetzt „sind“ — und: „Weil das Sittengesetz beobachtet werden muß, sind künftige Belohnungen „und Strafen darauf gesetzt.“ Die Ueberzeugung von dem ersten dieser Sätze kann zwar Handlungen hervor bringen, die vollkommen die Außenseite und die wohlthätigen äußeren Folgen der moralischen haben; sie kann überhaupt als Vorbereitung zur moralischen Bildung beytragen. Sie kann, sage ich, und sie kann es nur unter der Voraussetzung,

daß die äußere Handlung, wodurch sich der Gläubige den Himmel erhandeln, und von der Hölle los kaufen will, zufälliger Weise eben dieselbe ist, welche durch das Sittengesetz vorgeschrieben, und durch den rein vernünftigen Willen, der nichts als die Gesetzmäßigkeit der uneigennützigen Handlung zum Objekt gehabt hätte, erzeugt worden wäre. Allein sie muß jede eigentliche moralische Handlung unmöglich machen, weil sie die uneigennützige Gesinnung erstickt, die der Sittlichkeit wesentlich ist. Dem zweyten Satze hingegen liegt diejenige Ueberzeugung zum Grunde, welche die schon für sich fest stehende moralische Gesinnung mit der Erwartung künftiger Belohnungen und Strafen verbindet, die äußeren Beweggründe der Hoffnung und Furcht der inneren Verbindlichkeit des Sittengesetzes unterwirft, und die letztere geltend macht, ohne sie der Unterstützung, die ihr die erstere gewähren kann und muß, zu berauben. Lassen Sie uns sehen, lieber Freund, welche von diesen beyden Ueberzeugungen bey dem historischen Erkenntnißgrunde Statt finde. Wir wollen annehmen, die Quelle der Ueberzeugung von einem zukünftigen Leben läge ganz außer dem Gebiethe der Vernunft — und dies müssen wir annehmen, wenn wir sie ursprünglich von einer übernatürlichen Offenbarung herleiten wollen. In diesem Falle giebt es zwischen dem Sittengesetze, und den zukünftigen Belohnungen und Strafen keinen, der Vernunft einleuchtenden, nothwendigen Zusammenhang;

und die geoffenbarte Verbindung von beyden hängt einzig und allein von dem Willen der Gottheit ab; und noch dazu von einem Willen, der dabey nach keiner Maxime zu Werke geht, welche die menschliche Vernunft auf die göttliche übertragen hätte, weil sie dieselbe in sich selbst fand; nach keiner Maxime, die der Vernunft begreiflich wäre, und die sich folglich auch ohne Offenbarung, hätte angeben lassen müssen. Wenn Sie, lieber Freund, mir hier einwenden wollten: „Die göttliche Vernunft könne durchaus nicht nach dem Maaßstabe der menschlichen beurtheilet werden, und ihre Regeln müßten uns schlechterdings unbegreiflich bleiben;" so kommen Sie selbst meiner Absicht auf dem halben Wege entgegen. Denn ist die Gesetzgebung, die wir die sittliche nennen, das Produkt einer unbegreiflichen Vernunft, und eines unerforschlichen Willens: so ist die innere, der menschlichen Vernunft einleuchtende Nothwendigkeit, wodurch sich die sittlichen Gesetze von den positiven unterscheiden, eine bloße Täuschung, und wir folgen bey der Beobachtung des Sittengesetzes keineswegs unsrer eigenen Ueberzeugung, der selbstthätigen Leitung unsrer Vernunft, der Neigung unseres vernünftigen Willens, sondern der Uebermacht eines fremden Willens, dem es eben darum, weil er sich durch uns unbegreifliche Gründe bestimmt, ewig unmöglich bleibt, uns von der Rechtmäßigkeit seiner Gebothe zu überzeugen, und der sich damit begnügen muß, uns durch Hoffnung und Furcht zu ei-

nem eigennützigen sklavischen Gehorsam zu zwingen. Soll also die Sittlichkeit von der Offenbarung nicht vielmehr ganz aufgehoben, als unterstützt werden: so muß die letztere die Vernunftmäßigkeit der sittlichen Gesetzgebung, und mit derselben eine nothwendige, der Vernunft begreifliche, und folglich auch, wenigstens ihrer Denkbarkeit nach, erweisliche Verknüpfung zwischen dem Sittengesetze, und den zukünftigen Belohnungen und Strafen voraus setzen; so muß sie der Vernunft das Recht einräumen, bey der Ueberzeugung von dem zukünftigen Leben zuerst zu sprechen; so kann sie keineswegs den ersten, höchsten, mit einem Worte, den eigentlichen Erkenntnißgrund für diese Grundwahrheit der Religion abgeben.*)

Ueberall und zu allen Zeiten, wo die Offenbarung für diesen Erkenntnißgrund gegolten hat, war die Religion von der Moral getrennt, oder hat es vielmehr zwey verschiedene Sittengesetze gegeben, ein Natürliches und ein Uebernatürliches, die mit einander in einem unaufhörlichen Streite waren. Eine nothwendige Folge davon war, daß die Religion derjenigen, die sich Christen nannten, mit ihrer Sittlichkeit gemeiniglich im umgekehrten Verhältnisse stand, und daß es Zeiten gab, wo die Leh-

*) Es ist also hier nicht von der Möglichkeit und Unentbehrlichkeit der Offenbarung überhaupt in Rücksicht auf das zukünftige Leben die Rede. Anmerk. für meine hyperphysischen Widerleger.

rer des Christenthums feyerlich erklärten: der unschuldigste und rechtschaffenste Lebenswandel, in so ferne er von der Gelehrigkeit gegen die Aussprüche der natürlichen Vernunft herrühre, könne nicht einmal vom ewigen Feuer retten, vielweniger zur Erwartung einer künftigen Glückseligkeit berechtigen. Die christliche Moral war wirklich so unbegreiflich geworden, als der Wille der Gottheit, wovon sie hergeleitet wurde, und welchen man entweder durch unmittelbare Erleuchtung von oben herab, oder wenigstens eben so sehr aus den Religionsbüchern der Hebräer als von den vier Evangelisten, nach der Auslegung einer unfehlbaren Kirche, erfahren zu müssen glaubte. Wer vermag die Ungereimtheiten und Abscheulichkeiten aufzuzählen, die der historische Erkenntnißgrund durch diese Kanäle über die vortreffliche Lehre des Evangeliums gebracht hat? Man entsagte dem Gebrauche der Vernunft in der Religion, das heißt, gerade in derjenigen Angelegenheit, wo er am unentbehrlichsten war; erhob sinnlose Schulformeln in den Rang der Grundwahrheiten der Religion, und den blinden Glauben an offenbare Widersprüche zur ersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens; verschwor den Ehestand, und mit ihm alle übrigen Pflichten gegen die Gesellschaft; bestrafte die Verschiedenheit der Religionsmeynungen mit Feuer und Schwerd u. s. w. Der Ueberzeugungsgrund, warum man dies alles thun müsse, war der unbegreifliche Wille der Gottheit; und der Beweggrund, warum

man es wirklich that, Hoffnung des Himmels und Furcht vor der Hölle; ohne welche man es sehr überflüssig gefunden haben würde, sich nach jenem unbegreiflichen Willen zu richten.

Noch galten unter dem Namen der zehn Gebothe einige Naturgesetze, freylich nicht als sittlich, aber doch wenigstens als positiv. Sie hatten ihre Erhaltung größtentheils ihrer äußersten Unentbehrlichkeit, mit unter auch wohl dem geistlichen Schöppenstuhle über die Gewissen zu danken, der aus ihren Uebertretungen seine besten Renten zog, aber dadurch die Menschheit auch sogar um den größten Theil des äußeren Wohlstandes brachte, den ihr sonst selbst die blinde und unmoralische Beobachtung jener Gebothe hätte gewähren müssen. Die Lehre von der Schlüsselgewalt und den genugthuenden Bußwerken privilegirte endlich alle Schandthaten, indem sie die Furcht vor einer zukünftigen Strafe, worüber man sich mit den Priestern abfinden konnte, überflüssig machte. Und doch ist diese abscheuliche Lehre nichts weniger als ungereimt, wenn man den historischen Erkenntnißgrund, als den einzig probehältigen voraus setzt. Denn warum sollte der unerforschliche Wille, der nach keinem uns bekannten Vernunftgesetze handelt, eine Verbindung zwischen Gesetz und Vergeltung, die bloß auf seiner Willkühr beruht, nicht aufheben können, so oft es ihm beliebt, wie er die physischen

Naturgesetze in den Wunderwerken zum Behuf der Durchsetzung seiner übernatürlichen Absichten suspendirt? Warum sollte er die Vollmacht jener Aufhebung nicht an diejenigen übertragen, welche uns seine geheimnißvollen Decrete, die wir ohne Ankündigung nie erfahren könnten, anzukündigen bestellt sind? Warum sollten die Bedingungen, an welche diese Gewalthaber die Nachlassung der Strafe knüpfen, eben vernünftig seyn, da die Vernunft schon an der Verknüpfung des Gesetzes und der Vergeltung keinen Antheil hatte?

Seitdem es den Protestanten gelungen ist, sich von der Bothmäßigkeit der unfehlbaren Ausleger des unbegreiflichen Willens los zu machen, hat sich ihre theologische Moral mit starken Schritten der Moral der Vernunft genähert. Die Anhänger des historischen Erkenntnißgrundes unter ihnen haben seit jener glücklichen Epoke das Recht erhalten, selbst nachzuforschen, was der unbegreifliche Wille von ihnen verlange. Durch eine eben so natürliche als wohlthätige Erschleichung schoben sie nach und nach dem todten Buchstaben von dem sinnlichen Dokumente jenes Willens die Resultate unter, welche ihre heterodoxen Brüder in ihren Nachforschungen über den begreiflichen, das heißt durch Vernunft bestimmten, Willen der Gottheit, gefunden haben. Allein außerdem, daß unter dem Schutze des historischen Erkenntnißgrundes jedem Schwärmer unbenommen bleibt, die Gottheit wollen zu lassen, was

seine üppige und regellose Phantasie in die Worte der Bibel zu legen vermag: so ist auch selbst die Befolgung der reinsten und erhabensten Lehren des Evangeliums nur in so fern *moralisch*, als sie völlig *uneigennützig*, das heißt eine Wirkung der durch nichts von außen her bestimmten Selbstthätigkeit der Vernunft, und eine Folge der Ueberzeugung von der *inneren* Nothwendigkeit des Sittengesetzes ist, die nur dann neben dem äußern Zwange der Hoffnung und der Furcht bestehen kann, wenn es die Vernunft selbst ist, welche den Grund von jener Furcht und Hoffnung mit der innern, von dieser Hoffnung und Furcht unabhängigen, Verbindlichkeit des Sittengesetzes vereinigt; oder welches eben so viel heißt, wenn *der Erkenntnißgrund des künftigen Lebens unmittelbar auf Moral gebaut wird.*

Neunter Brief.

Erörterung des metaphysischen Erkenntnißgrundes der Unsterblichkeit der Seele, in Rücksicht sowohl auf den Ursprung als auch auf die Folgen desselben.

Ich fühle, lieber Freund, die Schwierigkeit meines Unternehmens, indem ich von dem *historischen* zum *metaphysischen Erkenntnißgrunde* der Unsterblichkeit der Seele hinüber gehe, um von diesem eben dieselbe Unverträglichkeit mit dem ge-

meinschaftlichen Interesse der Religion und der Moral zu erweisen, die ich von jenem vielleicht nur zu flüchtig angedeutet habe. Sie haben diese Flüchtigkeit bey dem bevorstehenden Beweise um so weniger zu besorgen, da eben der Grund, warum ich mir dieselbe in dem einen Falle erlauben zu müssen glaubte, in dem vorliegenden mich zur umständlicheren Erörterung und ausführlicheren Darstellung auffordert. Ich hatte es mit keinem Hyperphysiker zu thun, der für seine religiöse Ueberzeugung durchaus keine andere Quelle gelten läßt, als eine übernatürliche, und dem jeder auch noch so vortheilhafte Ausspruch der Vernunft über die Grundwahrheiten der Religion eben darum verdächtig ist, weil er denselben für den Ausspruch eines Orakels hält, das er in keiner Angelegenheit der Religion zu Rathe ziehen kann, ohne sich nicht eben dadurch der Irreligiosität schuldig zu machen. Ich weiß vielmehr, daß Sie der Vernunft ihr angebornes Recht, über jene Grundwahrheiten zuerst zu sprechen, auch schon deswegen um so williger einräumen, weil Sie sich die Religion als eine durchaus moralische Angelegenheit zu denken gewohnt sind, und keine moralische Angelegenheit denken können, die nicht vor dem Gerichtshofe der Vernunft geschlichtet werden könnte und müßte. „Im ganzen Gebiethe der „Moralität," schreiben Sie mir bey einer andern Gelegenheit, „kann nichts vorkommen, was nicht aus „der Natur der Vernunft begreiflich wäre; keine „Vorschrift, die nicht von der Vernunft selbst ent-

„worfen; keine Sanktion, die nicht durch ihre ge„setzgebende Gewalt gegeben; kein Gesetz, das nicht „unmittelbar durch ihre eigene Stimme angekündi„get; und keine Beobachtung des Gesetzes, die „nicht durch ihre Selbstthätigkeit vollzogen würde. „Ohne diesen Geist unsrer Seele würde selbst die „Gottheit keine Sprache haben, die nicht ewig tod„ter Buchstabe für uns bleiben müßte. — Jede „von außen her gegebene Offenbarung, welche die „Prüfung der Vernunft nicht aushält, ist unterge„schoben; und keine, welche der Vernunft das „Recht, das Geoffenbarte nach ihren eigenen noth„wendigen und allgemeinen Gesetzen zu beurtheilen, „streitig macht; keine, welche ihr eine ihrer Natur „widersprechende, oder auch nur fremde Forderung, „als den Willen der Gottheit aufdringt; keine, wel„che ihr den Rang der Stimme Gottes in uns ab„spricht, kann bey jener Prüfung bestehen. Da„her ist alles Uebervernünftige unver„nünftig, und, in so fern es auf die Principien der „Sittlichkeit Einfluß hat, unsittlich." — Indessen weiß ich, daß eben diese Grundsätze, welche den historischen Erkenntnißgrund, in so fern er wenigstens für den Ersten oder Einzigen ausgegeben wird, bey Ihnen um alles Ansehen bringen, dem metaphysischen bis itzt wenigstens das Wort reden. Ich weiß, daß Sie mit so vielen anderen aufgeklärten Freunden der Religion eben darum geneigter sind, den Beweisen Gehör zu geben, mit welchen die rationale Psychologie die Un-

sterblichkeit der Seele, zu demonstriren versucht, weil Sie an denselben die Rechte der Vernunft gleichsam durch den wirklichen Besitz erwiesen, und die Klagen der Hyperphysiker über das Unvermögen der Vernunft durch Thatsache widerlegt halten. Ich habe es daher diesesmal mit Ihnen selbst aufzunehmen, und nichts geringeres zu beweisen, als daß durch denselben Erkenntnißgrund, der Ihnen die Ueberzeugung vom zukünftigen Leben, und das Ansehen der Vernunft zugleich fest zu setzen, und folglich das Interesse der Religion und der Moral zu vereinigen schien, in der Sache selbst dieses Interesse nicht weniger getrennt und entzweyt werden müsse, als durch den entgegen gesetzten historischen.

Lassen Sie uns vor allen Dingen über die nähere Bedeutung, in welcher ich hier den Ausdruck, metaphysischer Erkenntnißgrund, genommen wünsche, einig werden. Ich verstehe darunter nicht jede Ueberzeugung durch Vernunftgründe überhaupt, und in so ferne dieselbe dem blinden Glauben entgegen gesetzt ist. Ueberzeugung durch Vernunftgründe ist zur Moralität der Religion schlechterdings unentbehrlich, und der moralische Glaube, den die Kritik der Vernunft fest setzt, ist ganz auf solche Gründe gebaut. Ich unterscheide sogar an dem metaphysischen Erkenntnißgrunde selbst den wirklichen Antheil, den die Vernunft an ihm hatte, und durch welchen er nicht nur eine Folge des rechtmäßigen Bestrebens des mensch-

lichen Geistes nach eigener und innerer Ueberzeugung, sondern wodurch er auch das einzige Mittel war, die Unabhängigkeit der Vernunft, während des Zeitraumes, als sie zur Anerkennung des moralischen Erkenntnißgrundes noch nicht entwickelt genug war, zu behaupten, und sie selbst im wirklichen Besitze derjenigen Rechte zu erhalten, ohne deren Gebrauch es ihr unmöglich geblieben seyn würde, mit der wahren Beschaffenheit und dem ganzen Umfange ihres Gebiethes bekannt zu werden."

Ich gestehe Ihnen sogar, daß die Idee der unausgedehnten Substanz des vorstellenden Wesens, die, obgleich mißverstanden, dem metaphysischen Erkenntnißgrunde des zukünftigen Lebens, so wie der ganzen bisherigen rationalen Psychologie zum Grunde liegt, in der Natur der theoretischen Vernunft selbst gegründet sey, und aus der ursprünglichen Einrichtung derselben entspringe. Daher ich denn auch diese Idee mit dem Namen der psychologischen Vernunftidee bezeichne.

Eben darum kann es mir auch nie einfallen, jeden Gebrauch dieser durchaus vernünftigen Idee, am wenigsten aber denjenigen zu verwerfen, der zur Vertheidigung der religiösen Grundwahrheit des zukünftigen Lebens gegen ihre materialistischen Bestreiter gemacht wird. Da diese mit keinen andern

als durchaus metaphysischen Waffen *) zu Felde ziehen: so wird der Gebrauch dieser Gattung von Waffen zur Gegenwehre nicht nur rechtmäßig, sondern auch selbst nothwendig bleiben, so lange als die Fehde dauern, oder, welches eben so viel ist, so lange die Philosophie der Religion durch ihre bisherigen Blößen zum Angriffe reizen wird.

Die psychologische Vernunftidee würde diesen Namen gar nicht verdienen; wenn sie nicht eine Bedeutung zuließe, in welcher sie schlechterdings unwiderlegbar ist. In dieser Bedeutung aber, durch welche der Materialismus allerdings widerlegt wird, kündiget die Vernunft durch die nothwendige Vorstellung von der unausgedehnten vorstellenden Substanz nichts weiter an, als, „daß es unmöglich „sey, das Subjekt unsrer Vorstellung als etwas „den Raum erfüllendes, das sich nur durch den äu„ßern Sinn vorstellen läßt, vorzustellen." Der Materialist ist also keineswegs berechtiget, irgend ein Prädikat, z. B. die Zerstörbarkeit, das nur auf die Substanz, die sich im Raume vorstellen läßt, anwendbar ist, auf die Substanz anzuwenden, der alle Vorstellbarkeit im Raume widerspricht.

Der Spiritualist, der aus der bloßen Idee eine völlige Erkenntniß macht, hält das

*) Einfassung und Verzierung ändert nichts an der Sache selbst; die Klinge ist jederzeit metaphysisch, oder das Gewehr hat, wie der Degen manches Stutzers, gar keine Klinge.

Merkmal des Unausgedehnten für eine Eigenschaft, die der Substanz der Seele an sich selbst und unabhängig von der in der Natur unsers Vorstellungsvermögens gegründeten Vorstellbarkeit zukäme. Da er also die Negation der Ausdehnung an dem vorstellenden Subjekte keineswegs von der, in der Natur des Gemüthes gegründeten, Unmöglichkeit dieses Subjekt im Raume vorzustellen ableitet; so gesteht er eben dadurch dem Materialisten ein, daß die Nichtvorstellbarkeit im Raume kein Grund sey, der Seele die Ausdehnung abzusprechen. Beyde Gegner haben es alsdann mit der Seele als einem Dinge an sich zu thun; über dessen Natur (da einer genau so viel als der andere davon weiß, und folglich keiner dem andern überlegen seyn kann) ihr Streit ewig fortdauern muß. Der Anhänger des moralischen Erkenntnißgrundes hingegen hält sich streng an den bescheidenen Sinn der psychologischen Vernunftidee. Zufrieden, daß er den Materialisten beweisen könne, es lasse sich kein Prädikat, welches Ausdehnung voraus setzt, dem vorstellenden Subjekte beylegen, ohne nicht wesentliche Gesetze des Erkenntnißvermögens zu verkennen, — glaubt er darum keineswegs, die Substanz der Seele an sich selbst besser zu kennen, als der Materialist, und mit dem Spiritualisten beweisen zu können, daß diese Substanz an sich einfach sey. Er findet den zureichenden Grund, die Unsterblichkeit der, ihrer Natur nach ihm unbegreiflichen, Seele zu glauben, in der praktischen Vernunft, die, um die-

se Ueberzeugung zu bewirken, von der theoretischen nichts weiter als des Beweises bedarf, daß sich die Zerstörbarkeit der Seele nicht beweisen lasse, und daß die Seele, so weit sie vorstellbar ist, von allen Körpern, so weit sie vorstellbar sind, unterschieden werden müsse. Ihm ist die psychologische Vernunftidee zu seinem Ueberzeugungsgrunde zwar unentbehrlich; aber auch nur als Schutzwehre brauchbar.

Der entgegen gesetzte und gegenwärtig noch so gemeine Gebrauch, oder vielmehr Mißbrauch jener Idee, der sie aus der Schutzwehre zur Grundfeste macht, ist es allein, was ich unter dem metaphysischen Erkenntnißgrunde der Unsterblichkeit verstehe. Da es der bisherigen Philosophie (wie ich in meinen ersteren Briefen aus den mannigfaltigen Mißverständnissen und Streitigkeiten, durch welche sie bisher an der Erfüllung ihres großen Berufes gehindert wurde, zu zeigen gesucht habe) an durchgängig bestimmten und völlig entwickelten Begriffen von Vernunft, Verstand, und Sinnlichkeit, und dem Verhältnisse dieser verschiedenen Vermögen unter einander, gefehlt hat; da der wesentliche Unterschied zwischen den Vorstellungen der Vernunft (den Ideen), den Vorstellungen des Verstandes (den Begriffen), und den Vorstellungen der Sinnlichkeit (die bezogen auf das Vorstellende — Empfindungen, aufs Vorgestellte aber — Anschauungen sind) gänzlich verkannt wurde; da man das Anschauen mit dem Denken; und

das Denken, das dem Verstande eigenthümlich ist, mit dem Denken, das der Vernunft allein zukömmt, verwechselte; nicht wußte, daß nur die Sinnlichkeit allein anzuschauen, der Verstand nur das Angeschaute, die Vernunft hingegen nur das Nichtanschauliche, und folglich Uebersinnliche zu denken vermag: — so hat man auch das Erkennen, welches der Kritik der Vernunft zufolge (in Rücksicht auf Gegenstände, die nicht etwa bloße Formen der Vorstellungen sind) nur dem Verstande und der Sinnlichkeit zusammen genommen zukömmt, und Denken und Anschauen zugleich ist, gänzlich verkannt, und dasselbe bey jeder Gelegenheit mit dem nothwendigen Denken durch Vernunft, mit dem Vorstellen des Uebersinnlichen, mit dem Denken des Unbegreiflichen vermengt. Die Gottheit und die Substanz der Seele, denen alle sinnliche Vorstellung widerspricht; sie die durch keine Anschauung vorstellbar, daher dem Verstande unbegreiflich, und in beyden Rücksichten durchaus nicht erkennbar sind, wurden durch jenes alte und allen Spiritualisten gemeinschaftliche Mißverständniß, welches der Sinnlichkeit beym Erkennen keine andere Rolle anwies, als die Erkenntniß zu verwirren, den Verstand hingegen die Dinge, wie sie an sich selbst sind, anschauen ließ, in das Gebieth der erkennbaren Dinge versetzt. Selbst diejenigen, welche die Natur der Seele unbegreiflich nannten (freylich ohne von der Bedeutung dieses Wortes einen bestimmten Begriff zu haben), erklärten we-

nigstens die Einfachheit und Substanzialität derselben für erkennbar, weil sie das allerdings nothwendige Denken dieser Merkmale für eine wirkliche Anschauung der Seele an sich selbst hielten, und durch dasselbe wirkliche Eigenschaften, die dem vorstellenden Wesen unabhängig von seiner bloßen Vorstellungsart zukämen, erkannt zu haben glaubten. Das Gedachtwerdenmüssen des Vorstellenden als unausgedehnte Substanz, war ihnen eben so viel als ein wirkliches Erkanntseyn desselben unter diesen Merkmalen; die sie nicht subjektiv aus der bloßen Form des Vorstellungsvermögens; sondern objektiv aus der Seele als einem Dinge an sich genommen zu haben meynten. Und so wurde die in Rücksicht auf ihren eigentlichen Ursprung mißverstandene Nothwendigkeit der psychologischen Idee zum Erkenntnißgrunde der so genannten Spiritualität, deren Vertheidiger gerade das Unbegreifliche an der Seele, die Substanzialität und Einfachheit, zu begreifen wähnen; während sie das Begreifliche an ihr, das Vorstellungs- und Erkenntnißvermögen, gewöhnlich als unbegreiflich dahin gestellt seyn lassen.

Daß die Seele durch den äußeren Sinn nichts als Körper, und durch den inneren nichts als ihre eigenen Vorstellungen, — sich selbst aber in ihrem Unterschiede von ihren Vorstellungen so wenig anzuschauen vermag, als das Auge, das bey allem Sehen nur das Sehende seyn muß, nie das

Gesehene werden kann, hat schon Locke ziemlich bestimmt angedeutet. Kant hingegen hat diese wichtige Bemerkung zur völligen Gewißheit eines wissenschaftlichen Lehrsatzes dadurch erhoben, daß er ihren Beweis in der von Locke noch gänzlich verkannten Natur der Sinnlichkeit gefunden hat. In wie ferne seiner Theorie zufolge der bloße Raum die in der Beschaffenheit des äußern Sinnes gegründete Form der äußern Anschauung, und die bloße Zeit die in der Beschaffenheit des inneren Sinnes gegründete Form der inneren Anschauung ist; ein Gegenstand aber nur in so ferne anschaulich seyn kann, als er unter der Form der Anschauung vorstellbar ist: so muß jeder Gegenstand des äußern Sinnes, er mag an sich wie immer beschaffen seyn, als etwas den Raum erfüllendes, als ausgedehnt; — und alles dem innern Sinn anschauliche als etwas die bloße Zeit allein erfüllendes, als Veränderung vorgestellt werden. Hieraus ergiebt sich:

Erstens, daß keine Substanz anschaulich, und in wie ferne Anschaulichkeit Bedingung der Erkennbarkeit ist, auch erkennbar seyn könne, als die im Raume vorstellbare, und folglich ausgedehnte. Denn das nicht im Raume, sondern in der bloßen Zeit anschauliche ist als bloße Veränderung in uns, und folglich schlechterdings nicht als Subsistenz vorstellbar. Das anschauliche, und folglich auch er-

kennbare Subsistiren kann nur Beharren im Raume seyn.

Zweytens, daß das durch den inneren Sinn Anschauliche, und in so ferne Erkennbare, nur die Vorstellung sey, und zwar nur als Veränderung in uns, in wie ferne sie den inneren Sinn afficirt, und Empfindung ist.

Drittens, daß das vorstellende Subjekt als Substanz durchaus nicht erkennbar sey; weil es nicht angeschaut werden kann; nicht durch den äußeren Sinn, wie sich von selbst versteht; und nicht durch den inneren, weil dieser nur Veränderungen, und keine Subsistenz vorzustellen vermag.

Viertens, daß das vorstellende Subjekt keineswegs als ausgedehnt vorgestellt werden könne; weil es sonst als etwas den Raum erfüllendes, und daher durch den äußern Sinn, und folglich als etwas von sich selbst verschiedenes vorgestellt werden müßte.

Fünftens, daß das vorstellende Subjekt als Substanz nicht durch den Verstand, der nur das Anschauliche denkt; sondern lediglich durch Vernunft, im Selbstbewußtseyn, vorgestellt werden könne, und folglich schon in der Eigenschaft eines Gegenstandes der bloßen Vernunft, als von der Zeit unabhängig, als nicht in der Zeit bestimmbar, und folglich als unveränderlich vorgestellt werden

müsse; ohne darum unter diesem Merkmale, wie das Beharrliche im Raume, erkennbar zu seyn.

Sechstens, daß dem vorstellenden Subjekte die Einfachheit nur in so ferne zukomme, als dasselbe nicht durch den äußeren Sinn und durch den Verstand — und die Unveränderlichkeit — als es nicht durch den inneren Sinn, sondern lediglich durch Vernunft, vorstellbar ist; die keine anderen Prädikate als solche, die in den nothwendigen Gesetzen ihres Denkens gegründet, und in so ferne ewig sind, vorzustellen vermag.

Siebentens, daß das vorstellende Subjekt, als so genannte denkende Kraft, eben so wenig erkannt werden könne; in wie ferne unter Kraft die Substanz, welche Ursache ist, verstanden wird; und daß folglich von dieser Kraft nichts als das bloße Vermögen an den in seiner Natur vor aller Vorstellung bestimmten Formen der Vernunft des Verstandes und der Sinnlichkeit erkennbar sey.

Wenn es nun mit diesen Resultaten seine Richtigkeit hat: so sind durch dieselben die alten Streitigkeiten zwischen den Materialisten und Spiritualisten auf immer beygelegt, ohne daß der Supernaturalismus, oder der dogmatische Skepticismus zur Vermittlung herbey gerufen werden dürfte. Es wird auf einmal begreiflich, wie der Materialist,

der die nothwendige Ausdehnung der durch Verstand und Sinnlichkeit — und der Spiritualist, der die Einfachheit und Unveränderlichkeit der durch bloße Vernunft vorstellbaren Substanz vor Augen hatte — zu ihren Ueberzeugungen von der Natur der Seele gelangt sind; nämlich durch ein gemeinschaftliches Verkennen der Vermögen des Gemüthes. Sie unterscheiden sich nur dadurch von einander, daß jeder ein anderes und in einem anderen Vermögen bestimmtes Merkmal der Dinge, in wie ferne sie vorstellbar sind auf die Dinge an sich übertragen hat. Aber eben so einleuchtend ist es, daß durch dieses gehobene Mißverständniß, so bald die Principien, durch die es gehoben wird, allgemein geltend geworden sind, aller Materialismus und Spiritualismus auf immer von selbst aufhören, und der unhaltbare, ohnehin nur dem vierten Theile der philosophischen Welt bisher brauchbare, metaphysische Erkenntnißgrund für das zukünftige Leben dem moralischen den Platz räumen müsse.

Sollten Sie, lieber Freund, meine bisherige Erörterung, bey der ich mich freylich von den gewöhnlichen Vorstellungsarten, ja auch selbst von der Ihrigen, ziemlich weit entfernen mußte, und wozu ich mir Ihre verdoppelte Aufmerksamkeit hätte erbitten sollen, nach wiederholter Durchlesung nicht ganz genugthuend finden; so schlage ich Ihnen folgenden kürzern Weg vor. Ziehen Sie Sich selbst zu

einer strengen Rechenschaft über die Vorstellung, die Sie Sich bisher von der Substanz der Seele gemacht haben. Da ich weiß, wie sehr Sie Ihre Phantasie im Zaume zu halten wissen; so kann ich das Resultat dieser Untersuchung leicht vorher sagen. Diese Substanz ist Ihnen ein unbekanntes und unbegreifliches Etwas, von dem Sie nichts weiter wissen, als daß es das Subjekt Ihrer Vorstellungen ist; welches von Ihnen als einfach gedacht wird, weil Sie dasselbe von allen Körpern, — und als Substanz, weil Sie es von allen seinen Vorstellungen, den Veränderungen in ihm, unterscheiden müssen. Haben Sie diese Unterscheidung vorgenommen, die doch vorgenommen werden muß, wenn Sie nicht die Substanz mit bloßen Accidenzen verwechseln wollen — welches Merkmal bleibt Ihnen dann noch übrig, um dadurch diese Substanz unter die Erkennbaren zu reihen? Das Merkmal des Subjektes? Aber das Subjekt, in wie ferne es durch kein Prädikat bestimmt ist, bedeutet nichts als das logische Ding, worauf ein Prädikat bezogen werden muß. — Das Merkmal des Unausgedehnten? — Aber durch den bloßen Mangel an Ausdehnung, ein negatives Prädikat, kann das übrigens bloß logische Subjekt zu keinem reellen erhoben werden. Also wohl nur das Merkmal der Denkkraft? — Aber wenn dadurch nicht das bloße Vermögen zu denken bezeichnet werden soll: so muß Kraft die Substanz, welche Ursache der Vorstellung ist, heißen; und

dann wird das fehlende Merkmal der reellen Substanzialität wieder bloß voraus gesetzt. Verstehen Sie aber unter Kraft das bloße Vermögen zu denken: so bleibt Ihnen bey aller Kenntniß, die von diesem Vermögen möglich ist, die Substanz, welcher dies Vermögen angehört, unbekannt. Ist aber das vorstellende Subjekt auch wirklich Ursache seiner Vorstellungen? und in wie ferne? Ist sein Vermögen bloße Spontaneität? oder muß es nicht auch aus einer Receptivität bestehen, welcher der Stoff zu den Vorstellungen äußerer Gegenstände durch Eindruck von außen gegeben werden muß? und ist in diesem Falle nicht wenigstens die äußere Vorstellung das Produkt zweyer verschiedenen Kräfte, des Subjektes in uns, und der Objekte außer uns; wobey die eine uur durch die Einwirkung der anderen gezwungen entgegen wirkt? Ist nicht selbst der höhere Grad von Thätigkeit, der sich beym Urtheile (in wie ferne dasselbe kein mittelbares, das ist, kein Vernunftschluß, sondern ein unmittelbares, anschauendes, Urtheil ist) äußert, an die in der ursprünglichen Beschaffenheit der Empfänglichkeit gegründete Form der Anschauung gebunden, und hängen also nicht selbst die Vorstellungen des Verstandes zum Theil keineswegs von positiver Kraft allein, sondern auch von einem sich bloß leidend verhaltenden Vermögen ab? Was bleibt hier also für den Begriff einer Kraft übrig, als die Selbstthätigkeit der Vernunft, die freylich durch keinen Eindruck gezwungen, und an

kein leidendes Vermögen gebunden, und in so ferne frey, und als eigentliche Kraft wirkt; aber gleichwohl in Rücksicht auf die Materialien, die ihr der Verstand vorhalten muß, der Sinnlichkeit nicht entbehren kann? Wenn Sie also nicht die drey besondern thätigen Vermögen des Gemüthes, durch die für sich allein keine Vorstellung zu Stande käme, mit der vorstellenden Kraft, der vollständigen Ursache der Vorstellungen, verwechseln wollen: so können Sie Sich diese Kraft nur als das Resultat der Zusammenwirkung des vorstellenden Subjektes und der Außendinge denken. Sondern Sie alsdann den Antheil, den das vorstellende Subjekt an dieser Kraft hat, ab: so erhalten Sie das bloße Vorstellungsvermögen, die Theorie desjenigen, was das vorstellende Subjekt beym Vorstellen vermag; keine Wissenschaft der vorstellenden Kraft, noch weniger der Substanz, welcher das bloße Vorstellungsvermögen angehört.

Und nun lassen Sie uns sehen, was aus den Merkmalen der Substanz, des Einfachen und der Denkkraft, aus denen die Idee eines Geistes besteht, und die den ganzen Stoff der rationalen Psychologie ausmachen, in Rücksicht auf die religiöse Grundwahrheit vom zukünftigen Leben nothwendig erfolgen müsse. Nach dem, was ich so eben über die psychologische Vernunftidee gesagt habe, kann ich hoffen, daß Ihnen meine Behauptung weniger sonderbar vorkommen

wird, wenn ich sage: Dieser Erfolg ist kein anderer als Gleichgültigkeit, oder Schwärmerey; je nachdem man sich jene Idee entweder in ihrer natürlichen Leerheit und Inhaltslosigkeit denkt, oder dieselbe mit unnatürlichen Anschauungen durch Hülfe der Einbildungskraft ausfüllt.

In eben dem Verhältnisse, als ein kaltblütiger, speculativer Kopf mit sich selbst einig ist; nach seinen Grundsätzen konsequenter denkt, und seine Begriffe gegen alle heterogene Zusätze zu bewahren weiß: wird er auch seine Vernunftidee von der Natur eines Geistes rein, das heißt, von allen Blendwerken der Imagination eben so frey erhalten, als er sie von allen Anschauungen der Sinnlichkeit leer gefunden hat. Aber auch in eben dem Verhältnisse wird diese Idee, deren Gegenstand ihm unbegreiflich ist, diese Substanz, die sich dem Blicke seines Geistes um so mehr entzieht, je mehr er alle Sehnerven anstrengt, um sie auszuspähen, dieser Geist, der sich nur denken läßt, dies bloße Gedankending, weniger Interesse für ihn haben müssen. Das Etwas, das in ihm denkt und empfindet, das er aber von allen seinen Gedanken und Empfindungen, das heißt, von allem, was er an diesem Etwas Wirkliches erkennt, — das er von allen Körpern, selbst von der, seine äußeren Empfindungen modificirenden Organisation, das heißt von allem, was er außer diesem Etwas Wirkliches erkennt, — wesentlich unterscheiden muß; dieses Etwas, das er als Einfach

denket, weil er es nicht als ausgedehnt; als Substanz, weil er es nicht als Accidenz vorstellen kann; als vorstellend, weil er alle seine Vorstellungen darauf beziehen muß; als unbegreiflich, weil es als das Begreifende nicht begriffen werden kann, bey jeder Vorstellung voraus gesetzt werden, und auch dann, wenn es sich durch das Prädikat vorstellend selbst denkt, als Subjekt nie sich selbst Objekt werden kann; mit einem Worte, dieses vorstellende, einfache und substanzielle Etwas = x kann nichts auf ihn wirken, so wenig als er darauf wirken kann; greift in keine seiner Vorstellungen, Neigungen und Handlungen ein; und ist weder ein Gegenstand seines Hasses noch seiner Liebe; eben weil es für ihn = x ist. So wichtig ihm sein Ich seyn muß, in wie ferne dasselbe mit seiner Organisation Eine Person ausmacht, und mit dem darauf bezogenen Zustande des Vorstellungs- und Begehrungsvermögens, der sich durch die Vorstellungen und Neigungen äußert, in einer einzigen Idee (der reichhaltigsten, klärsten, aber auch undeutlichsten unter allen) vorgestellt wird: so unwichtig muß ihm die übersinnliche Hälfte seiner Person seyn, die er nicht nur von der andern Hälfte, die er durch den äußeren Sinn kennt, trennen, sondern sogar von allem, was ihm der innere Sinn vorhält, von allen Vorstellungen, und sogar vom Vorstellungsvermögen unterscheiden muß, um dasselbe als Substanz kennen zu lernen; und welches ihn für die Mühe aller dieser Abstraktionen mit dem Aufschlusse belohnt, „daß es ein Sub-

„jekt sey.“ Weiß er nun von keinem anderen Erkenntnißgrunde des zukünftigen Lebens, als demjenigen, der von jenen anschauungslosen Vorstellungen der Einfachheit und Substanzialität hergenommen ist: so kann er sich nur in so fern ein fortgesetztes Daseyn nach dem Tode versprechen, als er das besagte Etwas ist, auf welches keine der ihm bekannten Bestimmungen erkennbarer Gegenstände paßt, und bey dem er sich nichts als das Subjekt derjenigen Vorstellungen denken kann, die während seines Lebens in seiner innern Erfahrung vorgekommen sind, und von denen er nicht wissen kann, ob sie auch dann noch vorkommen werden, wenn mit seinem Körper die fünf Modifikationen des äußeren Sinnes (von denen ein so großer und beträchtlicher Theil seiner Vorstellungen und der Zustand des Vorstellungsvermögens selbst abhängt), und sogar auch dasjenige Beharrliche im Raume, woran das empirische Bewußtseyn seiner Persönlichkeit gebunden war, weggefallen seyn wird. Da also die metaphysisch demonstrirte Fortdauer nach dem Tode nur dasjenige trifft, was er von seinem Selbste nicht kennt, alles dasjenige aber, was er während seines Lebens kennen gelernt hat, entweder geradezu von der künftigen Existenz ausschließt, oder ihn wenigstens darüber in Ungewißheit läßt; so muß dem konsequenten Denker sein künftiges Daseyn in der unsichtbaren Welt ungefähr eben so gleichgültig seyn, als sein voriges Daseyn im Reiche der Möglichkeiten.

Man klagt nicht ganz ohne Ursache, daß der wohlthätige Einfluß der Religion auf die Moralität in eben dem Verhältnisse abnehme, als die Aufklärung des Zeitalters zunimmt; daß die Grundwahrheiten der Religion, die sonst der vornehmste Gegenstand der speculativen Philosophie waren, und ewig der vornehmste Zweck derselben bleiben müssen, von den besten philosophischen Köpfen unsrer Zeit, nicht selten bezweifelt, weit öfter aber gar mit Stillschweigen übergangen werden; und daß vorzüglich der große und wichtige Gedanke des zukünftigen Lebens gemeiniglich in den Schriften und Unterredungen derjenigen am allerwenigsten vorkäme, welche die größten Fähigkeiten und den nächsten Beruf hätten, denselben dem höchsten Grade der für ihn möglichen Evidenz näher zu bringen. Das sonderbarste dabey ist unstreitig, daß die Ursache aller dieser Klagen in der philosophischen Welt hauptsächlich von dem Zeitpunkte an überhand genommen hat, seitdem Descartes die Vernunftidee von der Geistigkeit der Seele in ihrem wesentlichsten Merkmale fest gesetzt, und damit an die Demonstration der Unsterblichkeit gleichsam die letzte Hand gelegt hat. Allein eben dieser Umstand, der dem ersten Anblicke nach das Räthsel noch tiefer einzuhüllen scheint, wird uns, genauer besehen, die Auflösung desselben an die Hand geben.

So lange die Merkmale, aus welchen die Idee der Geistigkeit zusammen gesetzt ist, noch nicht voll-

ständig entwickelt waren, so lange konnte diese Idee, auch von dem scharfsinnigsten Denker, nicht in ihrer eigenthümlichen Reinheit und Leerheit von allem Stoffe der Sinnlichkeit und der Imagination gedacht werden. Eben die Unvollständigkeit der unentwickelten Idee machte die Ergänzung derselben durch Vorstellungen der Sinnlichkeit und Imagination zugleich möglich und nothwendig, und beyde sonst so verschiedene Vorstellungsarten flossen in ein verworrenes Ganze zusammen, ohne daß ihr Widerspruch unter einander sichtbar werden konnte. So hatte man z. B. vor dem Descartes den Begriff des Einfachen zwar schon von dem Begriffe des Zusammengesetzten, aber noch nicht von dem Begriffe des Ausgedehnten deutlich genug unterschieden. Indem man sich daher den Geist nicht ganz ohne Ausdehnung dachte, wenigstens die Ausdehnung nicht geradezu davon ausschloß, so wurde an der Substanzialität des Geistes das Beharrliche im Raume nicht vermisset, ohne welches sich keine wirklich erkennbare Substanz denken, viel weniger aber beweisen läßt. Gewann nun die Idee der einfachen Substanz durch die metaphysische Entdeckung des Descartes einerseits ihre Vollendung, so verlor sie andrerseits die letzte Unterstützung, die sie bisher von der Sinnlichkeit erhalten hatte; denn von nun an konnte die Seele nicht mehr ohne Widerspruch als etwas Beharrliches im Raume gedacht werden. Die letzte Regel, wie

man sich einen Geist denken sollte, war nun gefunden: aber damit war auch der letzte Faden abgeschnitten, wodurch die Phantasie die Idee des Geistes an die Reihe erkennbarer Gegenstände gebunden hielt. Freylich ließ man sich darum noch nicht im Traume einfallen, daß man durch bloße reine Vernunft keinen erkennbaren Gegenstand vorstellen könne, und man hypostasirte daher noch immer das von der Organisation und allen Vorstellungen unterschiedene Subjekt der Seele, wie vorher; allein mit sehr verschiedenem Erfolge. Die nunmehr reine Form der Idee paßte von nun an schlechterdings auf keine Materie im sämmtlichen Gebiethe der Erfahrung, und für den ganzen Stoff, den man ihr ohne Widerspruch unterlegen konnte, blieb nun nichts mehr übrig, als der ebenfalls leere Begriff eines Etwas = x, das darum nicht aufhörte, ein wahres x zu seyn, weil es in der Demonstration als ein in der Eigenschaft der Substanzialität und der Einfachheit erkennbares x angenommen wurde. Der Kaltsinn der Philosophen in Absicht auf das zukünftige Leben ist also, von dieser Seite betrachtet, nicht ganz ohne Entschuldigung. Er ist vielleicht öfter, als sie es selbst merken, eine sehr natürliche Wirkung des angeblich erkannten x, auf welches jeder denkende Kopf auf dem Wege der demonstrativen Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele in eben dem Verhältnisse mehr oder weniger stoßen muß, als er sich bey der Bestimmung seines Begriffes von der

Geistigkeit, mehr oder weniger genau an die Regel der reinen Vernunft hält.

Durch eben dieselbe Leerheit der Vorstellung, durch welche der metaphysische Erkenntnißgrund auf der einen Seite Gleichgültigkeit bey der religiösen Ueberzeugung hervor bringt, erzeugt er auf der andern Seite Schwärmerey; und das Interesse der moralischen Religion verliert nicht weniger dabey, wenn die Vernunftidee, auf welche die Grundwahrheit der Religion durch Demonstration gebaut wird, durch die Phantasie ausgefüllt, als wenn sie leer gelassen wird.

Es ist unläugbar, daß sich nur sehr wenige Menschen, und sogar auch unter den philosophirenden Spiritualisten die wenigsten, die metaphysischen Merkmale, aus denen die Idee der Geistigkeit besteht, rein zu denken vermögen. Theils sind die Köpfe nicht sehr zahlreich, welche die künstlichen Notionen des Unbegreiflichen überhaupt regelmäßig aufzufassen und unverändert fest zu halten im Stande sind; und theils sind nicht alle Herzen, die solchen Köpfen angehören, aufgelegt genug, es in einer so wichtigen Angelegenheit bey anschauungslosen Ideen bewenden zu lassen. Die Phantasie der meisten erzeugt daher aus den Materialien der Sinnlichkeit den Stoff, womit sie entweder den noch unvollständigen Vernunftbegriff von der Natur eines Geistes ergänzt, oder den vollständigen, aber eben darum

um auch leeren, ausfüllt. Daher die auffallende Verschiedenheit der Vorstellungsarten, worunter die Idee vom Geiste auch bey denjenigen Schriftstellern vorkömmt, die von einerley Definition ausgehen; in ihren Worterklärungen von Substanz, Einfachheit, Denkkraft u. s. w. genau übereinstimmen; und folglich über die Regel, wie ein Geist gedacht werden soll, vollkommen einig zu seyn scheinen; — allein in ihren daraus gefolgerten Lehrsätzen eben so sehr von einander abweichen; und wenn sie auch gemeinschaftlich die Seele mit der aus Leib und Seele bestehenden Person, Geist mit Mensch verwechseln; gleichwohl durch die Verschiedenheit der von der Organisation enlehnten Merkmale, womit sie den Geist ausstatten, so vielerley Geister aufstellen als sie Bücher darüber schreiben, oder verbesserte Ausgaben derselben veranstalten. Die unverkennbare Gleichförmigkeit der metaphysischen Grundlinien, nach welchen ihre psychologischen Ideale gezeichnet sind, verräth eben so deutlich den Zirkel und Maaßstab der reinen Vernunft, als die Verschiedenheit des eigentlichen Inhalts und des Kolorits — den Pinsel und die Farben der Imagination. Die Vernunft, die an keinem übersinnlichen Ideale etwas billigen kann, das nicht ihr eigenes Werk ist, protestirt indessen immer nachdrücklicher und allgemeiner gegen alle Aehnlichkeit jener übermahlten Grundlinien mit der Natur eines Geistes, von der sie wenigstens so viel weiß, daß dieselbe durch nichts von allem demjenigen bezeichnet werden dürfe, was sich durch Sinnlich-

keit und Imagination vorstellen läßt. Allein je mehr es der Vernunft auf der einen Seite gelingt, ihrem reinen Begriffe von Geistigkeit, oder vielmehr den Regeln, die sie für diesen Begriff vorschreibt, Eingang zu verschaffen: desto geschäftiger erscheint auf der anderen Seite die Phantasie, um sich in ihrem alten Besitze zu erhalten, aus welchem sie durch jene Regeln verdrängt wird.

Je weniger sich die Vernunft bey zunehmender Festsetzung und Verbreitung ihrer entwickelten Begriffe von übersinnlichen Gegenständen die Leerheit dieser Begriffe verbergen kann, und je weniger sich diese Leerheit mit den Angelegenheiten des Begehrungsvermögens, und selbst mit dem Interesse der praktischen Vernunft verträgt: desto mehr sieht sie sich (wenn ihr nicht eine andere Hülfsquelle eröffnet wird) nothgedrungen, die Phantasie in eben das Gebieth einzuladen, aus welchem sie dieselbe durch unwiderrufliche Gesetze verwiesen hat. Die auffallendsten Beyspiele hievon finden Sie in einigen der vorzüglichsten Schriften, welche wir im vorigen Jahrzehend über die erste Grundwahrheit der Religion, ihren Erkenntnißgrund, und über die Idee der Gottheit erhalten haben, und die meiner Ueberzeugung nach der lebendigste Ausdruck der Verlegenheit sind, in welcher sich die Vernunft befindet, indem sie das Mißverhältniß zwischen ihren wesentlichsten Bedürfnissen und den bisherigen Mitteln dieselben zu befriedigen gewahr wird, und genöthiget

ist, gegen ihre eigenen Gesetze, wodurch sie die Schwärmerey zu Paaren treibt, zu handeln, um dem Eindringen des grübelnden Unglaubens Schranken zu setzen. Auf diese Art erkläre ich mir nicht nur die etwa mehr als jemals häufigen und ungestümen Bemühungen der offenbaren Schwärmer, um wieder gut zu machen, was kalte Vernunft verderbt, zu bedecken, was sie aufgedeckt, und auszufüllen, was sie ausgeleert hat: sondern vorzüglich den sonderbaren und merkwürdigen Krieg, welchen Männer von lebhafter Imagination und nicht gemeinem Scharfsinne der neueren sowohl als der älteren speculativen Philosophie, oder eigentlicher, der Form der reinen Vernunft, ohne sie zu kennen, angekündiget haben. Die leere Vernunftidee empört sie. Sie wollen durchaus anschauende Begriffe, Sachkenntnisse, Fakta, und glauben dieselben bald in der Geschichte, bald in der Naturkunde gefunden zu haben. Zuweilen kömmt ihnen bey diesen Entdeckungen auch ein dichterischer Genius zu Statten, dem der philosophische Geist, mit dem er in einem und eben demselben Kopfe zusammen trifft, gemeiniglich die rechte Hand lassen muß, und erspart ihnen durch seine plastische Kraft die kritische Untersuchung: ob sich denn auch ein übersinnlicher Gegenstand durch sinnliche Begebenheiten und Erscheinungen beweisen, oder auch nur erläutern lasse? und ob daher Gott und Geister durch anschauende Begriffe vorgestellt werden können? — Denn er schafft sich solcher Begriffe, so viel er nöthig hat; verändert

eigenmächtig die alt hergebrachten und allgemein angenommenen Bedeutungen der Worte; hebt zwischen den Begriffen den Unterschied auf, der doch an den Gegenständen derselben in der Erfahrung vorkömmt, und macht dafür ihr gemeinschaftliches Merkmal zum wirklichen Gegenstand; amalgamirt Begriffe und Anschauungen, Notionen und Bilder, Ideen und Sachen, gewagte Vermuthungen und einleuchtende Analogien, Wahrscheinlichkeiten und Demonstrationen; — woraus er denn jene originelle und wunderbare Masse von Realitäten, Wirklichkeiten und Kräften erhält, womit er die leere metaphysische Gedankenform (denn freylich weiß auch er keine andere), so nachdrücklich und so voll anpfropft, daß sie darüber zu Trümmern geht. — Wie sehr müßte nicht das ohnehin entschiedene Uebergewicht der Phantasie über die Vernunft in Rücksicht auf die Religion verstärkt werden, wenn Schriften dieser Art auf die herrschenden Vorstellungsarten Einfluß bekämen; und wenn nicht die in denselben herrschende Dunkelheit, die nur durch das Wetterleuchten des Witzes erhellt wird, und eine natürliche Folge der gemißhandelten Vernunftbegriffe ist, den größeren Theil des lesenden Publikums gleich bey den ersten Blättern zurück schreckte.

So verfährt die Phantasie auch sogar philosophischer Köpfe mit der ersten Grundwahrheit der Religion; und so würde sie auch mit der zweyten verfahren, wenn man gewöhnlich bey dieser eben so

streng und allgemein auf Demonstration dränge, wie bey jener, mit der man auch diese zugleich erwiesen zu haben glaubt. Denn alsdann würden die Merkmale, aus welchen die Idee der Geistigkeit besteht, in ihrer nothwendigen Reinheit und Leerheit eben so sichtbar, und eben so wirksam werden; sie würden die Bilder der Phantasie mit gleicher Lebhaftigkeit zurück stoßen und anziehen, und eben dasselbe Schauspiel geben, das uns neuerlich die theologische Vernunftidee gegeben hat. Wenn also die Phantasie bey der Idee der Geistigkeit gegenwärtig weniger Lermen und Aufsehen erregt, so geschieht dieses, weil sie etwas weniger in ihrem Besitze beunruhiget wird, kraft dessen sie diese Idee von ihrem ersten Aufkeimen an, zu ergänzen, oder eigentlicher zu verfälschen, gewohnt war; wie die Geschichte des psychologischen Vernunftbegriffes, der ich meinen nächsten Brief widmen werde, umständlicher zeigen wird.

Zehnter Brief.

Grundlinien zur Geschichte der Idee eines Geistes.

Daß die Untersuchungen über den Unterschied zwischen Seele und Körper unter die frühesten Fortschritte des menschlichen Geistes auf dem Wege seiner Entwicklung gehören, muß Ihnen, mein Lieber, bey Ihrer genauen Bekanntschaft mit den Ueberbleibseln aus den ältesten Zeiten der morgenländischen und griechischen Philosophie vorlängst aufgefallen seyn; würde sich aber, wenn auch alle Urkunden verloren gegangen wären, schon aus der bloßen näheren Betrachtung der Natur unsers Erkenntnißvermögens ergeben müssen. Gleich mit der ersten Morgendämmerung der Vernunft mußte sich das vorstellende Ich, dem Gesetze des Bewußtseyns gemäß, von jedem vorgestellten Gegenstande, und folglich auch schon darum vom Körper, in so ferne dieser unter jenen Gegenständen vorkömmt, unterscheiden. Eben so machten die Gesetze der Sinnlichkeit die wesentliche Unterscheidung zwischen den Gegenständen des inneren und des äußeren Sinnes, das heißt zwischen den Vorstellungen in uns und den Dingen außer uns, nothwendig. In so ferne nun alle Vorstellungen in uns dem Ich als ihrem Subjekte anhängen, der Körper aber, in wie ferne er durch den äußeren Sinn vorgestellt wird, in die Reihe der

Dinge außer uns gehört, mußte die beym Selbstbewußtseyn unvermeidliche Unterscheidung zwischen dem vorstellenden Ich und dem vorgestellten Körper, einerseits durch Vorstellungen, die der innere Sinn, andererseits aber durch den Körper, den der äußere Sinn anschaut, versinnlichet, und dadurch auch schon in der Kindheit der Philosophie auffallend werden.

Man war daher vor aller philosophischen Untersuchung darüber einig, daß das Ich und der Körper zwey sehr verschiedene Dinge seyn müßten; aber man wurde auch gleich mit der ersten Untersuchung über die Frage uneinig: worin der Unterschied zwischen diesen beyden Dingen bestände? Jene Einigkeit war eine nothwendige Folge der ursprünglichen Einrichtung unsers Vorstellungsvermögens, durch welche jene Unterscheidung auch ohne Erkenntniß ihres Grundes erfolgen mußte. Diese Uneinigkeit hingegen war eine nicht weniger nothwendige Folge der Unbekanntschaft mit jener Einrichtung, und der eben darum unvermeidlichen Mißverständnisse über den Grund der besagten Unterscheidung, zu welcher man sich, ohne zu wissen, wodurch, gedrungen fühlte. Der einzige Umstand, daß man schon von den ältesten Zeiten her über die Wirklichkeit des Unterschiedes zwischen Seele und Körper einig; aber bis auf die unsrigen herab über die Beschaffenheit dieses Unterschiedes entzweyt war, würde Beweises genug seyn, daß der menschliche Geist diesen Unterschied, ohne eigentlich zu wis-

sen **warum?** angenommen, und daß folglich der Grund seiner Ueberzeugung von demselben nicht in wirklichen **Einsichten**, sondern, in wie ferne dieser Grund in keinem bloßen Traume der Phantasie liegen kann, in den unbekannten **Gesetzen des Vorstellungsvermögens** gelegen habe.

Und in der That hat sich auch dieser Grund bey der Zergliederung, welche die **Kritik der reinen Vernunft** mit dem Erkenntnißvermögen vorgenommen hat, wirklich vorgefunden; und es ist für diejenigen, welche dieses Werk verstanden haben, erwiesen, daß es kein anderer war, ist, und seyn wird, als die **Regel**, welche in der Natur der **Vernunft**, und in den **Formen** des inneren und äußeren Sinnes für die Vorstellung von der Seele bestimmt ist, und die sich vielleicht in folgender Formel am bequemsten ausdrücken läßt: **Das Subjekt der Prädikate des inneren Sinnes, kann unmöglich durch Prädikate des äußeren Sinnes vorgestellt werden.** Wenn Sie Sich die Bedeutungen, welche diese Ausdrücke in meinem letzten Briefe erhalten haben, ins Gedächtniß zurück rufen: so werden Sie in denselben die **psychologische Idee der einfachen vorstellenden Substanz** erkennen, die, in so ferne sie unsern bisherigen Metaphysikern für **Vernunfteinsicht** galt, den Zankapfel zwischen den **Materialisten** und **Spiritualisten** abgegeben, und den Unterschied zwischen Seele und Kör-

per so vielen Streitigkeiten ausgesetzt hat; — in so fern sie hingegen als unerkannte Vernunftregel in der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens gegründet war, durch ihre Elemente die allgemeine und überwindliche Ueberzeugung von einem Unterschiede zwischen Seele und Körper bewirkte, der sich nicht demonstriren, das heißt, von dem sich kein objektiver, von dem Dinge an sich hergeholter, Grund angeben läßt.

Die psychologische Idee lag in Rücksicht auf ihre wissenschaftliche Form sehr lange unentwickelt unter den Grundbestimmungen des Vorstellungsvermögens. Ihre einzelnen Bestandtheile kamen nur allmählich und sehr langsam zum Vorschein, und erhielten nur nach langen Zwischenräumen ihre Vollständigkeit. Von dem Zeitpunkte der ersten unzweydeutigen Spuren von Untersuchungen über den Unterschied zwischen Seele und Körper, die in der Geschichte vorkommen, vergingen Jahrtausende, bevor der Begriff der Substanzialität, und noch fast zwey tausend Jahre darüber, bevor der Begriff der Einfachheit aus dem Chaos schwankender und unbestimmter Vorstellungen merklich genug hervor traten, und in ihren charakteristischen Merkmalen anerkannt wurden; und erst seit neun Jahren besitzen wir das Werk, welches durch eine vollendete Zergliederung des Erkenntnißvermögens die Principien alles Begreiflichen erschöpft, und in

denselben die noch immer verkannte Bedeutung, und den noch immer verfehlten Gebrauch der Begriffe der Substanz und des Einfachen völlig berichtiget hat. Wenn man also diese Begriffe für Vernunfteinsichten, für Erkenntnisse von der Seele, wie sie an sich beschaffen ist, annimmt: so sind sie weder so alt, noch so allgemein verbreitet, noch so einleuchtend, als die Unterscheidung zwischen Seele und Körper, die man durch sie demonstriren will, und zu welcher sie angeblich geführt haben sollen. Als Vernunftregeln hingegen waren sie immer unter den vielen andern unerkannten Gesetzen unsers Erkenntnißvermögens enthalten, und konnten daher so wenig als viele andere ohne Erfolg seyn. Ungefähr wie die Lichstrahlen den Körpern die Farben gaben, auch bevor sie Newton bey dieser wohlthätigen Wirkung ausgespäht hat: so haben die Gesetze unsers Vorstellungsvermögens, die durch die psychologische Idee ausgedrückt werden, die Unterscheidung zwischen Seele und Körper verursacht, auch bevor sie Kant in dieser Eigenschaft entdeckt hat. Und wie man vor Newton das Licht mißverstanden hat, indem man dessen Farben immer den Körpern an sich zueignete, und ihm weiter nichts als die ebenfalls mißverstandene Beleuchtung derselben eingestand: so erkannte man vor Kant die Vernunft in ihrer psychologischen Idee, indem man die in der Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens gegründeten Regeln, nach welchen und aus welchen sie allein diese Idee hervor brachte, auf die Substanz

der Seele als ein Ding an sich übertrug, und der Vernunft nichts weiter einräumte, als das Vermögen jene Regeln, die doch ganz ihr eigenes Werk sind, von dem Dinge an sich, als innere Beschaffenheiten desselben, zu abstrahiren.

Wäre diese Unterscheidung zwischen Seele und Körper auf keinem andern Wege zu erhalten gewesen, als durch Erkenntniß desjenigen, was Seele und Körper unabhängig von unsrer Vorstellungsart an sich selbst sind: so hätte sie sich erst mit dem Zeitalter der Metaphysik einfinden, und den allmählichen Fortschritt, so wie überhaupt alle Schicksale, mit dieser Wissenschaft theilen müssen; so wäre sie auf die Metaphysiker allein eingeschränkt, und sogar auch unter denselben, so wie es ihr angeblicher Erkenntnißgrund wirklich war, der Gegenstand endloser Streitigkeiten gewesen. Allein als Folge nothwendiger Gesetze unsers Vorstellungsvermögens mußte sie gleich unter den ersten Aeußerungen des eigentlichen Vernunftgebrauches (z. B. bey jeder mit Selbstbewußtseyn begleiteten Vorstellung von dem Leibe) vorkommen; daher ihr historisches Alterthum; — mußte sie allen menschlichen Individuen mehr oder weniger einleuchten; daher ihre Popularität und allgemeine Verbreitung — konnten sich weder gründliche noch scheinbare Einwendungen gegen sie hervor thun, und diejenigen, welche nachmals aus dem Mißverstande ihres Ursprunges erfolgen mußten, nie über die Gränzen der Schule hinaus wirken; daher die

uralte und fortwährende Uebereinstimmung, welche ihr unter den Entscheidungen des allgemeinen Menschenverstandes einen unverlierbaren Rang anweiset.

Als ein Naturprodukt des menschlichen Geistes hatte also die Unterscheidung zwischen Seele und Leib alle diejenigen Eigenschaften, die sie haben mußte, um die Schutzwehre der religiösen Grundwahrheit vom zukünftigen Leben abgeben zu können, Alterthum, Popularität, allgemeine Verbreitung und Unwiderlegbarkeit; Eigenschaften, die selbst der stolzeste Metaphysiker von ihr zu behaupten Bedenken tragen würde, in so fern sie von der Schule zu einem Produkte vorgeblicher Wissenschaft umgeschaffen, und als Grundfeste der religiösen Ueberzeugung gemißbrauchet worden ist. — Unerkannt und unentwickelt leistete die psychologische Idee in ihren Elementen, und in der Bedeutung, die sie von der Kritik der Vernunft erhält, der Religion den einzigen Dienst, den sie derselben erweisen konnte, den diese von ihr nöthig hatte, und den sie in der mehr versprechenden, aber nichts erfüllenden Bedeutung, die ihr in der Metaphysik nachmals beygelegt wurde, nimmermehr leisten konnte: „Sie bewirkte „nämlich die eben so einleuchtende als unerklärbare „Unterscheidung, die sich der Verwechslung und „Vermengung der Seele und des Körpers so unüberwindlich entgegen setzt, daß auch die scheinbarsten und scharfsinnigsten Trugschlüsse nichts dage-

„gen ausrichten können; und verhinderte dadurch, „daß die in der moralischen Natur der Menschheit „gegründete Erwartung des zukünftigen Lebens, „durch den Tod und die Auflösung des Körpers keinesweges widerlegt werden konnte.“

Eine vollständige Aufzählung und Erörterung der mannigfaltigen Formen, worunter sich der menschliche Geist in seiner Kindheit und früheren Jugend den Unterschied zwischen Seele und Körper versinnlichte, und wovon wir unter den Ueberbleibseln der ältesten Geschichte der Philosophie leider nur sehr wenige und unzuverlässige Proben aufzuweisen haben, gehört keinesweges zu den Grundlinien einer Geschichte der psychologischen Idee, die ich hier zu entwerfen gedenke. Zu meiner gegenwärtigen Absicht kann ich mich begnügen, einige jener Formen als Beyspiele anzuführen, wie sehr die Resultate der kritischen Philosophie mit den Resultaten der Geschichte der Philosophie überhaupt übereinstimmen.

Die Phantasie, welche, während der langwierigen Minderjährigkeit der Philosophie, in dem Gebiethe derselben die erste Rolle zu spielen hatte, war bey der Bestimmung des Unterschiedes zwischen Seele und Körper mehr, als bey irgend einem andern Gegenstande sich selbst überlassen. Unter den Prädikaten, welche durch die innere Anschauung vorstellbar sind, kann durchaus nichts Be-

harrliches im Raume, und folglich auch kein Bild vorkommen, worunter das vorstellende Subjekt (auch dann, wenn sich dasselbe nicht von allen Prädikaten des inneren Sinnes unterscheiden müßte) sich selbst anzuschauen vermöchte. Und doch war ein solches Bild, bey fortgesetzter Aufmerksamkeit auf den Unterschied zwischen Seele und Körper, der philosophirenden Vernunft, bevor sie einen schon sehr beträchtlichen Grad von Entwicklung erreicht hatte, eben so unentbehrlich als unvermeidlich. Es mußte dasselbe also von der Phantasie erzeugt werden, während das Bild des Körpers in der äußeren Anschauung gegeben war. Nach dieser Voraussetzung scheint mir die Vorstellung des personificirten Lebens — mit Zügen ausgemahlt, welche sich der Phantasie an dem so auffallenden Unterschiede zwischen einem belebten und leblosen Körper häufig darbiethen mußten — das älteste und allgemeinste Bild abgegeben zu haben, worunter sich die vorstellende Substanz der jugendlichen Einbildungskraft des menschlichen Geistes dargestellt hat. Der Anblick eines Leichnams mußte über den undeutlich gedachten Unterschied zwischen Seele und Körper ein plötzliches und blendendes Licht verbreiten. Was dieser Anblick von dem ehemaligen Menschen gewahr werden ließ, war der Körper; was er vermissen ließ, so stark vermissen ließ, war das Leben, das von ihm gewichen war — die Seele.

Bey jedem Fortschritte der Vernunft, die sich in gleichem Verhältnisse mit der Kultur und Muße des gesellschaftlichen Lebens entwickelte, wurde die Phantasie genöthiget, an dem erwähnten Bilde etwas zu verändern, widersprechende Züge hinweg zu streichen, und fehlende hinzu zu setzen. Es geschah lediglich zur Befriedigung der Vernunft, welche für das hypostasirte Leben ein bestimmtes Subjekt vermißte und verlangte, daß die Phantasie unter ihrem reichen Vorrathe nach einem Bilde suchte, welches allenfalls das Substratum der lebendigen Kräfte des Menschen abgeben könnte. So viel mußte sie den Forderungen der Vernunft einräumen, daß dieses Substratum unsichtbar seyn müßte, weil es von dem Leibe verschieden seyn sollte. Aber so weit hatte selbst die Vernunft ihre Forderungen noch nicht getrieben, daß das Vermißte außerhalb der gesammten Sinnenwelt aufgesucht werden müßte. Die Phantasie suchte und fand also an dem einzigen damals bekannten unsichtbaren Körper — der Luft — das verlangte Bild; und so wurde das Subjekt des Lebens (anima) zum unsichtbaren nur durch seine Wirkungen erscheinenden Körper, zur luftartigen Substanz (spiritus). Wer kann unter diesem, obgleich rohen, Schema der Einbildungskraft die Versinnlichung der psychologischen Idee der einfachen Substanz verkennen, wovon die Einfachheit des Subjekts von den Prädikaten der innern Anschauung durch Unsichtbarkeit, die

Substanzialität desselben aber durch eine wahrgenommene unsichtbare Realität (die Luft) ausgedruckt ist? —

Ich übergehe hier die verschiedenen Modifikationen, die dieses Schema nachmals in den verschiedenen philosophischen Schulen angenommen hat. So wie die Weltseele, auf welche man (es gehört nicht hieher wie?) sehr frühzeitig und fast allgemein gerathen war, und die man bald mit der Gottheit vermengte, bald von derselben unterschied: so war auch die menschliche Seele bald göttlicher, bald ungöttlicher Natur; in beyden Fällen aber bald luftartig, bald ätherisch, bald reines Elementarfeuer, bald eine Mischung aus Feuer und Aether u. s. w. Das Schema des unsichtbaren Körpers erhielt sich unter allen diesen verschiedenen Hypothesen, und trotzte selbst den erhabensten Speculationen eines Plato, so wie dem Scharfsinne eines Aristoteles, und aller ihrer Nachfolger unter den Griechen und Römern. Der große Stifter der Metaphysik rang gegen dasselbe mit der ganzen Schärfe seines durchdringenden Blickes. Er erklärte die Seele für eine einfache Substanz (ἁπλοῦν οὐσίαν) für ein unkörperliches Ding (ἀσωματόν τι). Allein bey allem dem konnte er sich nicht entbrechen, sie gleichwohl für etwas materielles, für eine Masse, (ὄγκος) für einen unsichtbaren Körper zu erkennen.

kennen. Selbst in der merkwürdigen Stelle,*) wo er der menschlichen Seele ihres Verstandes wegen eine göttliche Natur beylegt, und daraus die Folge zieht, der Mensch müsse sich über bloß menschliche Gesinnungen (ἀνθρωπινα φρονεῖν) erheben, weil sein besserer Theil, seine Seele, weit über die übrigen Theile seiner Natur erhaben wäre; entfahren ihm folgende merkwürdige Worte, die mir seine Meynung von der Einfachheit dieses besseren Theiles sehr bestimmt zu charakterisiren scheinen: Wenn er gleich der Masse nach klein ist (εἰ γαρ καὶ τῳ ὀγκῳ μικρον ἐςι). Und wenn Cicero **) in späteren Zeiten von der Natur der Seele mit Ausdrücken spricht, die so klingen, als ob sie aus den Schriften des Descartes selbst in die seinigen aufgenommen wären (naturae indiuiduae, et incorporeae, omnis concretionis et materiae expers): so wirft er darum nicht weniger unmittelbar darauf die Frage auf: „Ob wohl die Seele Feuer, Luft, oder Wasser, „oder, wie Empedokles dafür gehalten hätte, „eine Mischung aus den feinsten Theilen der vier „Elemente seyn möge?" —

Nichts desto weniger hatte das besagte sinnliche Schema, bevor man es zum Substratum ganz geistiger Kräfte, oder eigentlicher, zur reinen Intelligenz erhoben hatte, und gerade

*) De moribus. L. X. c. 7.

**) Acad. Quaest. L. IV. c. 39.

in jenen Zeiten, wo man es noch am allerwenigsten entkörpert hatte, durchaus keinen Einfluß, wenigstens keinen nachtheiligen, auf den Glauben an ein zukünftiges Leben. Da die Erfahrungen von Tod und Zerstörung nicht weiter reichten, als auf den sichtbaren und, wenn ich mich des Ausdrucks bedienen darf, leiblichen Körper: so blieb der unsichtbare Körper der Seele von ihrem fürchterlichen Zeugnisse unangefochten. Seine Unsichtbarkeit schützte ihn in den Augen des unmetaphysischen Sohnes der Natur weit nachdrücklicher gegen die Pfeile des Todes, als ihn die Einfachheit, wodurch ihn in der Folge die Schulen nicht nur jenen Pfeilen entzogen, sondern sogar außer dem Gesichtskreis alles Begreiflichen entrückt haben, in den Augen der philosophischen Welt nie schützen konnte. Gab gleich seine Natur, so wie sie vor und außer den Schulen gedacht wurde, keinen Beweis für sein fortgesetztes Daseyn nach dem Tode ab: so begünstigte sie doch wenigstens diejenige Erwartung davon, die man, durch Gründe anderer Art überredet, gefasset hatte.

Die Schatten, welche bey den Griechen und Römern dem Pöbel die Seelen der Verstorbenen versinnlichten, waren nicht nur bloß durch ein Wunder sichtbar, sondern auch selbst an dem Orte ihrer Bestrafung durch keine Macht der Götter zerstörbar; so wenig als das ausgedehnte Behältniß oder Substratum der Geistig-

keit für vergänglich gehalten wurde, welches die scharfsinnigsten und eifrigsten Vertheidiger der Unsterblichkeit unter den griechischen und römischen Philosophen anzunehmen genöthiget waren, weil sie sich (und zwar nicht ohne Grund) keine erkennbare Substanz ohne Beharrlichkeit im Raume, und folglich ohne Ausdehnung denken konnten.

So blieb es mit den zweyen bisher erwähnten Bestandtheilen der psychologischen Idee, nämlich der Einfachheit und der Substanzialität, bis der dritte, der natürlichen Ordnung nach der erste und vornehmste, dem ich aber mit gutem Vorbedacht diese Stelle aufbehalten habe, auf dem Wege seiner Entwicklung weit genug vorgerückt war, um die Schulen über die Natur des Erkenntnißvermögens in zwey Hauptpartheyen zu trennen.

Es ist dieser der Begriff von der vorstellenden Kraft, der allmählich aus der verworrenen Vorstellung des hypostasirten Lebens zum Vorschein kam, und, je nachdem er von der scharfen aber feinen Gränzlinie, welche den Verstand und die Sinnlichkeit trennt und verbindet, rechts oder links abgewichen, entweder zur reinen Platonischen Intelligenz hinauf geläutert worden, oder zur Epikurischen Modification der empfindenden Organisation herab gesunken war.

Da die Erörterung der Art und Weise, wie der menschliche Geist auf die Unterscheidung zwischen Denken und Empfinden gelangte, eben nicht wesentlich mit meinem gegenwärtigen Endzwecke zusammen hängt, so behalte ich mir dieselbe für eine dringendere Veranlassung vor; und begnüge mich hier anzumerken, daß man auch bey dieser Unterscheidung, die als Thatsache in der Geschichte der psychologischen Idee eine der wichtigsten Epoken ausmacht, eben so frühzeitig über den Unterschied an sich selbst einig, als über die Erklärung desselben uneinig wurde. Bis der Verfasser der Kritik der Vernunft auftrat; zuerst die Sinnlichkeit als Receptivität unsers Erkenntnißvermögens von der Receptivität der sinnlichen Werkzeuge mit völliger Bestimmtheit unterschied; die erstere für einen wesentlichen Theil unsers Erkenntnißvermögens, der vor aller Empfindung, und vor aller Receptivität der Organe (in wie ferne diese selbst nur durch Empfindung wahrgenommen wird) im Gemüthe vorhanden ist, erklärte, und ihre wesentliche Zusammenwirkung mit dem Verstande bey aller wirklichen Erkenntniß zeigte; — war das eigentliche Verhältniß der Sinnlichkeit zum Verstande ein tiefes Geheimniß geblieben. Wir dürfen uns daher um so viel weniger wundern, daß man in den frühern Zeiten der Philosophie die Empfindung bald zur Eigenschaft des Körpers; bald zur Eigenschaft einer besonderen mit dem Körper

näher verwandten, und von der denkenden verschiedenen Seele gemacht hat. Je länger die philosophirende Vernunft ihre Beschäftigungen fortsetzte, desto mehr mußte der Unterschied zwischen den Gedanken und Empfindungen, und besonders zwischen den Notionen und Sensationen sichtbar werden; auf dessen Erklärung der Umstand, daß bey den letztern zugleich der Körper, bey den erstern aber die Seele allein beschäftiget erscheint, von großem Einflusse seyn mußte. Die fast gänzliche Vernachlässigung der empirischen Psychologie, und die alte Erbsünde der speculativen Philosophen, daß sie mit ihren Erklärungen der Erfahrung und Beobachtung zuvor eilen, waren die Ursache, daß selbst in den schönsten Zeiten der griechischen Philosophie für die Theorie des Denkens und Empfindens nur sehr weniges von Belange zu Stande kam, und daß entweder, um den Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit zu erklären, zwey verschiedene Seelen, eine denkende und eine empfindende, angenommen, oder um die Einheit der Seele zu retten, jener Unterschied durch eben dieselben Hypothesen aufgehoben werden mußte, die man zu seiner Erklärung ersonnen hatte.

Schon der Umstand, daß man der empfindenden Seele allen Antheil an der so genannten Erkenntniß der Wahrheit (sogar auch in Rücksicht der sinnlichen Vorstellungen) absprach, um die denkende mit dem ganzen Vermögen jener Erkenntniß auszustatten, hatte der erstern die Benennung der

Unvernünftigen zugezogen. Die uralte und von je her mißverstandene Bemerkung von der Relativität der sinnlichen Eigenschaften der Außendinge, bestätigte in der Folge jene Benennung in einer noch weit schlimmern Bedeutung. Durch gemeine Erfahrungen über die Verschiedenheiten des Geschmacks, Geruchs, Gefühls, u. s. w. bey verschiedenen Menschen, oder auch bey einem und eben demselben zu verschiedenen Zeiten, mußte schon sehr frühzeitig bey denkenden Köpfen die sehr gegründete Ueberzeugung veranlasset werden; daß unsre Vorstellungen von sinnlichen Eigenschaften eben sowohl von der Beschaffenheit unsrer sinnlichen Werkzeuge, als von den eigenthümlichen Beschaffenheiten der Dinge an sich abhingen, und daß folglich die Dinge an sich ganz anders beschaffen seyn müßten, als sie durch das Medium der Organisation vorgestellt würden. Mit einem Sprunge, den selbst die behutsamere Vernunft der neueren Philosophen so oft gewagt hat, befand man sich von dieser Bemerkung zu dem mehr oder weniger deutlich gedachten Satze hinüber gebracht: daß alle sinnlichen Eigenschaften bloße Verhältnisse der Außendinge zu unsrer Organisation, daher auch so wie diese veränderlich, wären, und daß sich folglich durchaus nichts nothwendiges und allgemeines von den Gegenständen behaupten ließe. Schon die Eleatiker lehrten, daß die wirklichen Dinge schlechterdings das nicht seyn könnten, was sie erschienen, und daß folglich die Urtheile der Vernunft, in so fern sie sich auf das

Zeugniß der Sinne gründeten, nothwendig falsch seyn müßten. — Eine Lehre, die von den Skeptikern und Idealisten neuerer Zeiten zwar sehr verschiedentlich modificirt, eingeschränkt und erweitert; aber im Ganzen genommen zu keinem höheren Grad von Evidenz und Bestimmtheit erhoben worden ist, als derjenige war, den sie nach dem Berichte des Sextus Empirikus schon unter den Griechen erreicht hatte. Ueberhaupt hat man vor der berühmten Unterscheidung, die Locke zwischen den qualitatibus primariis und secundariis fest gesetzt *) hat, die Veränderlichkeit, und mit derselben die Trüglichkeit des Zeugnisses der Sinne viel zu weit ausgedehnt. Sie ist auch selbst nach jener Unterscheidung nur in sehr unbestimmten Schranken eingeschlossen worden; bis endlich die Kritik der Vernunft den bereits erwähnten Unterschied zwischen der Receptivität der sinnlichen Organe, die selbst wahrgenommen wird, und der Receptivität des Vorstellungsvermögens, die alles Wahrnehmen erst möglich macht, genau angegeben hat. Nur nach der Voraussetzung dieses Unterschieds ergiebt es sich einleuchtend genug, daß zwar die Beschaffenheit der Organe, in wie ferne sie a posteriori erkennbar ist, aber keineswegs die a priori erkennbare

*) Die aber Descartes in den Principiis philosophiae. P. IV. §. 198. schon ziemlich deutlich bmerkt hat, wo er zeigt: Nihil a nobis in obiectis externis sensu deprehendi praeter ipsorum figuram, magnitudinem et motum.

Form der Sinnlichkeit Veränderungen unterworfen ist; daß die sinnlichen Eigenschaften der Dinge außer uns, in so fern sie sich bloß auf die erstere beziehen (qualitates secundariae) veränderlicher Schein genannt werden können; in so fern sie sich aber auf die Gesetze der letztern gründen, unveränderliche Erscheinungen sind, und folglich eben dieselbe Nothwendigkeit und Allgemeinheit, und folglich objektive Wahrheit enthalten, die man bisher an den Dingen an sich voraus gesetzt, aber vergeblich gesucht hat.

Ich kehre zu meinem Gegenstand zurück. — Eine sehr natürliche Folge jener mißverstandnen Lehre von der Trüglichkeit der sinnlichen Erkenntniß war, daß die Philosophen, die sich zu dieser Lehre bekannten, ohne gleichwohl (wie in der Folge Arcesilas und Pyrrho) die völlige skeptische ἀκαταληψιαν anzunehmen, die Sinnlichkeit nicht nur von dem Erkenntnißvermögen der vernünftigen Seele ausschlossen, sondern sie demselben geradezu entgegen setzten; daher nicht nur zwey verschiedene, sondern sogar zwey entgegengesetzte Seelen behaupteten, und die zuverlässigen Vorstellungen der vernünftigen Seelen, um sie des verdächtigen Ursprungs aus der täuschenden Sinnlichkeit zu überheben, für angebohren erklärten. Plato's angebohrne Ideen (die man von den Stammbegriffen und reinen Anschauungen der Kritik der

Vernunft, welche sich als Bedingungen der Erkenntniß auf Erfahrung beziehen, wohl unterscheiden muß) waren Vorstellungen von den Dingen an sich selbst, die dieser große Vorgänger unsers großen Leibnitz durch den Verstand nicht bloß denken, sondern auch anschauen ließ, und die er aus einem vormaligen überirdischen Leben der Seele herleitete. Alle Erkenntniß der Wahrheit in dem gegenwärtigen Leben war ihm daher bloße Erinnerung aus dem vorigen; so wie jeder Irrthum des Verstandes eine Folge der Verbindeng der denkenden Seele mit der empfindenden, und dem Körper, den er für den Kerker, so wie diese für eine natürliche Gegnerin von jener, ansah.

Da sich Aristoteles von den Meynungen seines Lehrers über die Trüglichkeit der sinnlichen Erkenntniß und den Ursprung der Vorstellungen so sehr entfernte: so ist seine Unterscheidung zwischen der vernünftigen und empfindenden Seele, die er für zwey ganz verschiedene Wesen von ganz verschiedener Abkunft hielt, nur um so mehr auffallend. Ungeachtet seine Erklärung des Erkenntnißvermögens unter allen übrigen seiner Vorgänger und Zeitgenossen der Wahrheit am nächsten kömmt; ungeachtet er nicht nur, wie schon Plato gethan hatte, der vernünftigen Seelen das Vermögen über die Aehnlichkeit und Verschiedenheit sinnlicher Vorstellungen (κοινη αισθησις) zu urtheilen zuerkennt, sondern ihr sogar Vorstellung sinnlicher Gegenstände, und

gewissermaßen Empfindung einräumt, indem er den Verstand in den leidenden und wirkenden unterschied (νους παθητικος und ποιητικος), und jenen für ein besonderes Vermögen, die sinnlichen Bilder aufzufassen erklärt: so wurde doch die Erzeugung dieser Bilder selbst, in so fern sie, außer der Wirkung der äußeren Gegenstände, und der sinnlichen Werkzeuge, ein vorstellendes Wesen voraus setzt, von ihm so gut wie von Plato, auf die Rechnung einer besondern, sinnlichen und unvernünftigen Seele gesetzt, die er für eine gewisse Art besondrer animalischer Kraft hielt, welche, seiner Meynung nach, durch die ganze Welt verbreitet das Pricipium des Lebens und Empfindens in allen lebendigen Geschöpfen wäre. Seine vernünftige Seele hingegen, war aus einer von den vier Elementen der Körper und jener animalischen Kraft ganz verschiedenen, feurigen oder ätherischen Natur hergenommen; und kam von außen (zu ihrer Bestrafung) in den Körper, von dem sie auch im Tode mit Zurücklassung der empfindenden Seele, und selbst des leidenden Verstandes getrennt wurde, um ihr Leben in einem anderen Zustande fortzusetzen.

Man konnte schlechterdings nicht begreifen, wie der Verstand und die Sinnlichkeit wesentlich verschieden, und gleichwohl wesentliche Theile eines und eben desselben Erkenntnißvermögens seyn sollten. Der leidende oder empfindende, Verstand des Aristoteles sollte die Einheit des Erkenntnißvermö-

gens, und die zwey verschiedenen Seelen sollten den Unterschied zwischen Denken und Empfinden erklären, der in allen übrigen philosophischen Schulen, welche das Auskunftsmittel der zwey Seelen nicht angenommen haben, gänzlich verloren ging.

Epikur, vermuthlich durch die sehr richtige Bemerkung, daß der Verstand zu seiner Entwicklung der sinnlichen Eindrücke der Erfahrung bedürfe, und daß die intellektuellen Vorstellungen von den sinnlichen, an welchen sie sich zuerst äußern, abgezogen wären, verleitet, führte alle Kräfte der Seele, Verstand und Vernunft, auf Empfindung zurück, und machte die sinnliche Evidenz (ἐναργεια) zur Quelle aller Ueberzeugung und Gewißheit.*) Zeno hingegen, oder eigentlicher die Stoische Schule, scheint die sinnliche Anschauung von aller sie besonders charakterisirenden Mitwirkung mit dem Verstande bey der Erkenntniß der Wahrheit ausgeschlossen, oder dieselbe vielmehr ganz auf den Verstand zurück geführt zu haben; indem diese Schule die Wirkungen der Sinnlichkeit, die Regungen des Begehrungsvermögens, die Affekten und Leidenschaften, von den Urtheilen des

*) Auch die προληψεις des Epikur gehören, so gut als die καταληψεις desselben, der Sinnlichkeit an; sie waren Vorstellungen abwesender Gegenstände, aus vormaligen sinnlichen Eindrücken geschöpft, und das Kriterium ihrer Wahrheit war ihre Uebereinstimmung mit neuen, gegenwärtigen, sinnlichen Eindrücken.

Verstandes ableitete, und alles durch den Verstand allein erkennen oder verkennen ließ. Beyde Schulen, die Stoische sowohl als die Epikurische, erkannten also zwar keinen Unterschied zwischen vernünftigen und empfindenden Seelen. Aber sie hoben damit auch allen eigentlichen Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand auf; und die ihnen gemeinschaftliche Verwechslung dieser wesentlich verschiedenen Vermögen des Gemüthes hatte nicht nur die schlimme Folge, daß die Moralität im Stoischen Systeme zu einem bloßen unerreichbaren Ideale der Vernunft, und im Epikurischen zu einem wohl berechneten Systeme des Eigennutzes und der feineren Sinnlichkeit wurde: sondern auch daß die Lehre von der Unsterblichkeit in beyden verloren ging. Nichts dauerte in dem einen System ewig, als die Atomen und das Leere, und in dem anderen der Urstoff der Materie und die Substanz der Gottheit; in beyden entstand und verging die Seele mit dem Körper; ein Schicksal, womit sie freylich die Rettung eines Theils ihres Erkenntnißvermögens viel zu theuer erkaufte.

Die Stoiker sowohl als die Epikuräer hatten die von ihnen so verschiedentlich verkannte Sinnlichkeit zur Quelle aller Begriffe erhoben. Sie glaubten, wie die heutigen Nachfolger des großen Locke, zeigen zu können, wie aus mehreren homogenen sinnlichen Eindrücken Erfahrungswahr-

heiten, aus Erfahrungswahrheiten allgemeine Begriffe und Grundsätze, und aus diesen allen zusammen genommen Vernunft entstehe. Was war nun natürlicher als ihre Meynung, daß mit den sinnlichen Werkzeugen aufhören müsse, was mit und durch den Gebrauch der sinnlichen Werkzeuge entstanden war? Sie hätten die Unentbehrlichkeit der letztern bey der Empfindung läugnen müssen, um ihren empfindenden Verstand, oder ihre verständige Empfindung, die Zerstörung jener Werkzeuge überleben zu lassen. Aristoteles hingegen, der zwar auch seine vernünftige Seele alle, selbst ihre eigenthümlichsten, Begriffe den Sinnen verdanken ließ, half sich mit der animalischen Seele heraus, die er mit der denkenden Seele durch den leidenden Verstand, und durch die Sensationen mit den sinnlichen Werkzeugen in unmittelbare Gemeinschaft versetzte, und an dem Schicksale der letztern im Tode Theilnehmen ließ.

Ungeachtet alle bekannten philosophischen Schulen darüber unter sich einig waren, daß die Substanz der Seele ein von dem Leibe verschiedener Stoff von feinerer Art wäre; so hatte doch die Verschiedenheit ihrer Meynungen über das sinnliche und vernünftige Vorstellungsvermögen einen unverkennbaren Einfluß auf ihr Urtheil über die Natur des Seelenstoffes selbst. Diejenigen, welche neben der denkenden Seele noch eine

empfindende annahmen, leiteten die erstere von einem edleren Theile der Weltseele, oder geradezu von der Gottheit her, und gestanden ihr ohne Ausnahme Unsterblichkeit zu. Die übrigen aber, welche den Unterschied zwischen den beyden Seelen aufhoben, läugneten entweder die Weltseele, wie Epikur, oder ließen sie für nichts weiter als bloße Materie, Luft, Feuer oder Wasser gelten, wie die Eleatiker, Heraklit und die Stoiker, und behaupteten geradezu die Sterblichkeit der menschlichen Seelen. Die empfindende Seele, man mochte in ihr zugleich das Vermögen zu denken anerkennen oder nicht, war mit dem Leibe zu enge verbunden, und zu nahe verwandt, um des besseren Schicksals fähig zu seyn, welches die übersinnliche Denkkraft im Aristotelischen und Platonischen Systeme ihrer Selbstthätigkeit und ihrer Verwandtschaft mit der ersten selbstthätigen Ursache zu verdanken hatte.

Auf diese Weise hatte die Unterscheidung zwischen Denken und Empfinden, durch den Mißverstand ihres eigentlichen Erkenntnißgrundes, den Spiritualismus und Materialismus fast um zwey tausend Jahre vorher veranlasset, als der reine Begriff der Spiritualität entwickelt und fest gesetzt war. Der eine Theil der damaligen philosophischen Welt hatte seine Aufmerksamkeit vorzüglich auf das Beysammenseyn der Sinnlichkeit und des Verstandes in einem und eben demselben

Vorstellungsvermögen gerichtet. Sinnlichkeit und Verstand galten ihm also für Prädikate eines und eben desselben logischen Subjekts, und er erklärte entweder (wie die Stoiker) die Sinnlichkeit für Modification des Verstandes, oder (wie die Epikuräer) den Verstand für Modification der Sinnlichkeit; die Substanz aber der durch das Empfindungsvermögen mit dem Leibe unmittelbar zusammen hängenden Seele, für einen Stoff ähnlicher Natur mit dem Leibe, einem stäten Ab- und Zuflusse unterworfen, so wie von den Luft- und Feuertheilchen, die entweder die Weltseele ausmachten, oder aus den feinsten Atomen Epikurs bestanden, mehr oder weniger in den Leib eindrangen, oder nach der Zerstörung desselben einzudringen aufhören mußten. — Der andere Theil hingegen, welcher mehr den wesentlichen Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit vor Augen hatte, fand das Beysammenseyn dieser beyden Eigenschaften in einem und eben demselben Subjekte widersprechend, und schloß daher auf das Daseyn zweyer verschiedener Seelen, wovon bloß die eine (die Empfindende) aus den ab- und zufließenden Feuertheilchen u. s. w. der gröberen Weltseele bestand, und mit dem Leibe vergänglich; die andere hingegen (die Denkende) ein unveränderliches, fortdauerndes, unzerstörbares Wesen, vom göttlichen Theile der Weltseele genommen, oder auch ein Ausfluß der Gottheit selbst war. Beyde Partheyen, sowohl die Materialistische als die Spiritualistische, folgerten die Sterblich-

keit,

keit oder Unsterblichkeit der Seele mehr aus den Begriffen, die sie sich von dem Erkenntniß-vermögen, als aus denjenigen, die sie sich von dem Substratum der Seele machten, und die sie nach jenen modificirten. — Ich muß den weiteren Verfolg der Schicksale der psychologischen Idee für meinen nächsten Brief aufbehalten.

Eilfter Brief.

Schlüssel zur rationalen Psychologie der Griechen.

Haben Sie Dank, für die ungesäumte Mittheilung Ihrer Zweifel gegen die in der letztern Hälfte meines vorigen Briefes angefangene Erörterung über den Materialismus und Spiritualismus der Alten, deren Gründe ich freylich bisher nicht sowohl entwickelt, als bloß angedeutet habe.

Die Beantwortung Ihrer Einwendungen liegt so wenig außer dem Wege, den ich mit Ihnen bey meiner Geschichte der psychologischen Idee eingeschlagen habe, daß dieselbe vielmehr nicht nur mir die Gefahr erspart, diesen Weg vielleicht ohne Ihre Begleitung fortzusetzen, sondern auch uns beyde auf demselben eine beträchtliche Strecke weiter bringen wird.

Sie sind also mit mir wenigstens über folgende Resultate, die sich aus meinen letztern beyden Briefen ergeben, einig:

„Wenn

„Wenn die Substanzialität des Subjekts
„unsrer Vorstellungen (oder die Seele in so fern sie
„mehr als das bloße Vorstellungsvermögen ist) heut
„zu Tage so unbekannt ist, als sie vor sechstausend
„Jahren war, und unbekannt bleiben muß, so lange
„die Menschheit Menschheit bleiben wird; — wenn
„die Idee von der einfachen Substanz keines-
„wegs eine erkennbare Eigenschaft bezeichnen
„kann, die man an gedachtem Subjekte durch all-
„mähliche Bekanntschaft mit der Substanziali-
„tät desselben entdeckt hätte; — wenn diese Idee
„nicht mehr und nicht weniger enthält, als die Regel
„der Unterscheidung zwischen dem unbekannten
„Subjekte des innern Sinnes, und den
„bekannten Objekten des äußern; und wenn
„diese Regel von der Vernunft nicht den Dingen
„an sich abgelernt, sondern von denjenigen Gese-
„tzen unsers Vorstellungsvermögens ab-
„gezogen worden ist, welche der uralten, fort-
„währenden, populären Unterscheidung zwischen
„Seele und Körper zum Grunde liegen: so ist es
„offenbar, daß die in der Geschichte der Philosophie
„vorkommenden Vorstellungsarten von der
„Einfachheit und Substanzialität sowohl
„als von dem Denken und Empfinden der
„Seele, durch den jeweiligen Grad der
„Einsicht in die Natur des Erkenntnißver-
„mögens bestimmt werden mußten. Die bloßen
„Naturgesetze des Erkenntnißvermögens konn-
„ten und mußten zwar auch unerkannt, und

„gleich beym ersten Vernunftgebrauch, Unterschei-
„dung zwischen Seele und Körper bewirken. Al-
„lein der wahre Sinn dieser Unterscheidung, die
„Kenntniß und der Gebrauch der Vernunftregel,
„welche den eigentlichen Grund davon angiebt, mit
„einem Worte, die Bedeutung der psycholo-
„gischen Idee, setzte schlechterdings Kenntniß
„jener Naturgesetze voraus, und war daher
„dem Grade und der Beschaffenheit dieser Kenntniß
„angemessen. Das Vorstellungsvermögen mußte
„lange und vielfältig mißverstanden werden, bevor
„die einfachen aber darum nicht weniger tief verbor-
„genen Gesetze, an welche der Unterschied und
„der Zusammenhang zwischen Sinnlichkeit
„und Verstand, zwischen innerem und äuße-
„rem Sinn, zwischen Verstand und Ver-
„nunft geknüpft ist, entdeckt werden konnten: und
„da diese Gesetze (so wie jedes andere Naturge-
„setz) auch unerkannt ihren Erfolg haben mußten;
„so lag in ihnen selbst der Grund, warum man die
„von ihnen hervor gebrachte Unterscheidung zwischen
„Seele und Körper außer dem Vorstellungsvermö-
„gen in den Dingen an sich aufsuchte, und
„durch allerley Hypothesen über die objektive Na-
„tur der Seele erklären zu können glaubte; Hypo-
„thesen, auf welche die Meynungen über die Natur
„des Vorstellungsvermögens auch schon darum ent-
„scheidenden Einfluß haben mußten, weil die Haupt-
„frage dabey doch immer nur das Subjekt des

„Vorstellungsvermögens (das vorstellen-„de Ding) betraf.“

Sie fanden es daher auch sehr natürlich, lieber Freund, daß ich den Versuch gemacht habe, den Materialismus und Spiritualismus der griechischen Philosophie, das heißt, die Trennung der alten Schulen über die vergängliche und unvergängliche Natur der Seele, aus einem allen diesen Schulen gemeinschaftlichen und unvermeidlichen Mißverständnisse des Unterschiedes zwischen Sinnlichkeit und Verstand herzuleiten. Die Ursache, schrieben Sie, warum Sie mein Versuch nicht ganz befriedigt habe, läge theils in Ihrer bisherigen Ueberzeugung, daß sich der Materialismus und Spiritualismus der Alten aus den Meynungen derselben über die Natur der Weltseele noch kürzer und natürlicher erklären lasse; theils in Ihrer Vermuthung, daß das Mißverständniß, welches ich zu meinem Erklärungsgrunde gemacht habe, auf einen bloßen Wortstreit hinaus laufe; indem die Verwechslung der Sinnlichkeit mit dem Verstande, aus welcher ich den Materialismus, — und die Trennung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, aus welcher ich den Spiritualismus erklärt wissen wollte, viel wahrscheinlicher in den Ausdrücken als in den Begriffen der Alten aufgesucht werden müßte.

Ich gestehe Ihnen gern ein, lieber Freund, daß Sie bey Ihren beyden Einwürfen auch das Ansehen einiger der vorzüglichsten philosophischen Schriftsteller, und zumal neuerer Geschichtschreiber der Philosophie, für Sich haben. Da es bey dem bisherigen Zustande der Philosophie schlechterdings unmöglich war, die Meynungen der Griechen über das Denken und Empfinden zu vereinigen, oder unter einerley Gesichtspunkt zu bringen: so waren den bisherigen Geschichtschreibern der Philosophie, so oft sie von jenen Meynungen handelten, nur die zwey Auswege offen, entweder die größten Köpfe des Alterthums grober Widersprüche und eben so unerklärbarer als offenbarer Ungereimtheiten zu beschuldigen, *) oder unter den verschiedenen Behauptungen derselben eine verborgene Uebereinstimmung der Vorstellungsarten vermuthen zu lassen. **) Dieses Zerhauen oder festere Schürzen des Knotens, wovon unsre Versuche über die Geschichte der Philosophie so viele Beyspiele liefern, war also auch die gewöhnliche Manier sich aus der Verlegenheit zu ziehen, in die man durch die Wahrnehmung des sonderbaren Umstandes versetzt wurde, „daß die Griechen zweytausend Jahre vor dem „Descartes, und also zweytausend Jahre vor

*) Z. B. Herr Meiners. S. Geschichte der Wissenschaften.

**) Z. B. Herr Plattner. Siehe die seinen Aphorismen beygefügten die griechische Philosophie betreffenden Bemerkungen.

„der Entwicklung der Idee von der einfachen „Substanz, gleichwohl aus der körperlichen oder un- „körperlichen Natur der Seele die Sterblichkeit oder „Unsterblichkeit derselben gefolgert haben.“ Man konnte sich's unmöglich verbergen, daß die Griechen über die Natur des Einfachen von uns wesentlich verschieden dachten; daß selbst diejenigen, welche die Substanz der Seele für untheilbar hielten, sich darum noch lange nicht in den Sinn kommen ließen, dieselbe für unausgedehnt zu halten, und daß sie folglich die Unzerstörbarkeit der Seele eben so wenig auf die Abwesenheit aller (auch homogener) Theile, als die Zerstörbarkeit derselben auf die ausgedehnte Natur gegründet hätten. Woher also diese vergängliche oder unvergängliche Natur der Seele, welche weder aus der Nothwendigkeit noch aus der Unmöglichkeit der Ausdehnung an der Seele geschlossen, und gleichwohl der Substanz derselben beygelegt wurde? „Aus den verschiedenen Begrif- „fen von der zerstörbaren oder unzerstör- „baren Natur der Weltseele, aus welcher „die Alten die Substanz der menschlichen Seele her- „geleitet haben:“ sagten fast aus Einem Munde die neueren philosophischen Schriftsteller, die ich über diesen Gegenstand zu Rathe gezogen habe; und lange habe ich mir, so wie Sie, mein Freund, an dieser Antwort genügen lassen. Allein lassen Sie uns sehen, ob damit die eigentliche Schwierigkeit nicht

vielmehr abgelehnt, als aus dem Wege geräumt ist.

Fürs erste haben nicht einmal alle philosophischen Schulen den Ursprung der menschlichen Seele in der Weltseele aufgesucht. Die Epikuräer erkannten durchaus keine Weltseele, und Aristoteles unterscheidet die fünfte Natur, aus welcher er die menschliche Seele entstehen läßt, nicht nur von der Substanz der Gottheit, sondern auch von der animalischen Kraft, die bey ihm als das allgemein verbreitete Princip des Lebens und Empfindens die Stelle der Weltseele vertritt. Aber lassen Sie uns den Einfluß, den die Meynungen von der Natur der Weltseele auf die Meynungen von der Natur der menschlichen Seele in den übrigen Systemen hatten, und den ich in mehr als einer Stelle meines vorigen Briefes selbst eingestanden habe, immer allgemeiner annehmen, als er wirklich war: so wird durch eben diese Voraussetzung die Frage herbey geführt werden: Wie ist die Idee der Weltseele selbst entstanden? und woher wurden die Merkmale genommen, womit man das gemeinschaftliche Princip aller Erscheinungen vom Leben in der ganzen Natur ausstatten mußte, um dasselbe mit dem Namen einer Seele bezeichnen zu können? Die Antwort auf diese Frage wird dann nothwendig auf den Begriff von der menschlichen Seele zurück führen, als das einzig mögliche Urbild aller, für uns denkbarer vorstellenden Kräfte, Seelen,

und Geister, selbst den göttlichen nicht ausgenommen. Woher die denkende unvergängliche, woher die empfindende, vergängliche Weltseele? Woher die Erhebung der reinen Denkkraft, der Intelligenz, zur ewigen Natur der Gottheit, und woher die Erniedrigung des Empfindungsvermögens zur Hinfälligkeit des thierischen Körpers? — Sie sehen also hier unsre Frage wieder, und zwar durch eben dieselbe Antwort aufgeworfen, wodurch man sie bisher abfertigen zu müssen glaubte. Die Auflösung des ganzen Problemes, die ich aus dem uralten und allgemeinen Mißverständnisse des Unterschieds zwischen Denken und Empfinden zu geben versucht habe, hat also nur noch Ihre zweyte Einwendung gegen sich, die jenes ganze Mißverständniß bloß scheinbar vermuthet, und mehr auf die Verschiedenheit der Ausdrücke als der Begriffe selbst zurück geführt wissen will.

„Selbst Plato, meynen Sie, so sehr er übri-
„gens die Sinnlichkeit dem Verstande entge-
„gen setzte, spräche der vernünftigen Seele keines-
„wegs die Sinnlichkeit geradezu ab; er gestehe ihr
„nicht nur das Vermögen,*) das Aehnliche und

*) Einer unserer Geschichtschreiber der Philosophie läßt den Plato behaupten: Die Sinne wären in der Seele; und führt die Worte an: Ἡ αἴσθησις (ἐστι) δύναμις ψυχῆς, τὸ δὲ ὄργανον σώματος, die Plutarch, de placit. philosoph. L. I. c. 20. dem Plato in

„Verschiedene an den sinnlichen Eindrücken zu
„unterscheiden, sondern auch sogar ein Vermögen
„afficirt zu werden zu, das ihr bereits vor
„ihrer Verbindung mit dem Körper beygewohnt ha-
„be. Epikur hingegen, der zwar die Begriffe
„des Verstandes auf Empfindung zurück
„führe, läugne darum weder den Verstand,
„noch den Unterschied desselben von der Sinn-
„lichkeit; welches auch schon aus dem einzigen
„Umstand erhellen würde, daß dieser Philosoph dem
„Verstande das Vermögen beylegt, das Zeugniß
„der Sinne zu prüfen, zu berichtigen und zu bestä-
„tigen. Noch leichter ließe sich vom Aristoteles
„zeigen, daß seine Unterscheidung der vernünfti-
„gen und unvernünftigen Seele, bloß tro-
„pisch war; und von den Stoikern, daß sie
„zwar einige Funktionen des Verstandes und der
„Sinnlichkeit verwechselt, übrigens aber die beyden
„Erkenntnißquellen, ungeachtet des innigen Zusam-
„menhangs, den sie von denselben behaupteten,
„sehr genau unterschieden hätten. Aus welchem al-
„len sich denn ergäbe, daß die Griechen sowohl
„über die Einheit des menschlichen Vorstellungs-
„vermögens, als über die Verschiedenheit der
„wesentlichen Bestandtheile desselben im Grunde
„eben so einig waren, als unsre heutigen Philo-

den Mund legt. Ob Plutarch hier den Plato recht ver-
standen habe, und ob ψύχη hier die vernünftige
Seele heiße, hierüber schweigt der Text des besagten
Geschichtschreibers.

„sophen, und daß folglich die Verschiedenheit ih-
„rer Meynungen über die Dauer der Seele aus
„ganz anderen Gründen hergeleitet werden müsse,
„als aus ihrer vermeyntlichen Trennung der
„Denkkraft von der Sinnlichkeit, oder ihrer Ver-
„wechslung dieser beyden Bestandtheile des Vor-
„stellungsvermögens.“

Ich bin ganz Ihrer Meynung, lieber Freund, daß die Philosophie der Griechen über die Natur des Vorstellungsvermögens nicht mehr und nicht weniger mit sich selbst uneinig gewesen sey, als es unsre heutige noch gegenwärtig ist, und daß sich allerley Mittelbegriffe auffinden (oder vielmehr erkünsteln) lassen, um die theils mehr angelegten als ausgeführten, theils nur aus einzelnen Bruchstücken bekannten Systeme der Griechen an einander zu knüpfen. Es ist mir auch nie eingefallen, daß die griechischen Spiritualisten jede Einheit des Vorstellungsvermögens, und die Materialisten jeden Unterschied von dessen Bestandtheilen geläugnet hätten. Daß es einen Zusammenhang sowohl als einen Unterschied zwischen Denken und Empfinden gebe, hierüber mußten freylich Plato mit dem Epikur, Zeno mit dem Aristoteles eben so gut, als nachmals Leibnitz mit Locke, Mendelssohn mit dem Helvetius, einig gewesen seyn. Um dies zu vermuthen, als ausgemacht voraus zu setzen, ja sogar durch Stellen aus den Schriften der Alten zu erhärten, bedarf man weder eines außerordentlichen

Scharfsinnes, noch einer großen Anstrengung desselben. Aber es giebt auch einen Zusammenhang und einen Unterschied zwischen dem Denken und Empfinden, über welche Plato, Epikur, Zeno und Aristoteles so verschieden dachten, als Leibnitz, Locke, Helvetius und Mendelssohn, und deren Erörterung die bisherige Philosophie, auch durch allen Scharfsinn ihrer Repräsentanten unterstützt, unversucht lassen mußte. Es giebt nämlich eine Verschiedenheit der Meynungen über die Natur des Denkens und Empfindens, die eine Folge der verschiedenen richtigen Gesichtspunkte ist, aus welchen verschiedene Denker das Vorstellungsvermögen betrachtet haben. Es giebt aber auch eine Verschiedenheit unter jenen Meynungen, die eine Folge des noch nicht entdeckten einzigen Gesichtspunktes ist, aus welchem sich alle übrigen Gesichtspunkte vereinigen lassen. Wir wollen diese beyden Arten der Verschiedenheit unter den Meynungen der Alten über das Vorstellungsvermögen näher betrachten.

Epikurs Gesichtspunkt war empirisch-psychologisch. Durch den gesunden und hellen Beobachtungsgeist, der den Charakter seiner Philosophie ausmachte, geleitet, fand Epikur, daß die Gegenstände, die wir von unserm Ich sowohl als von den Vorstellungen und den Beschaffenheiten derselben unterscheiden, ihr Daseyn sowohl als ihre Beschaffenheiten nur durch sinnliche Ein-

drücke ankündigten, und daß folglich die Subjekte sowohl als die Prädikate, die den Verstand beschäftigen, in so fern ihnen erkennbare Gegenstände und Eigenschaften derselben entsprechen sollen, durch Empfindung geliefert werden müßten. Allein, indem er bey dem Antheil, den die Empfindung an der Erkenntniß wirklich hat, stehen blieb; verkannte er den Antheil, der dabey dem Verstande zukömmt. Die Begriffe des letztern waren ihm nichts weiter als zurückgebliebene Eindrücke von wiederholten Sensationen; und so blieb dem Verstande beym Erkennen und Denken kein anderes Geschäft übrig, als das Zusammenhalten älterer Eindrücke mit neueren, und das Beobachten und Wahrnehmen der Uebereinstimmung oder des Widerstreites unter denselben. Da das Bewußtseyn dieser Uebereinstimmung, die nach dem Epikur das höchste Kriterium aller Wahrheit ist, lediglich von dem Zeugnisse der Sinne abhing, so konnte diese Uebereinstimmung im Gemüthe keinesweges von dem Verstande nach dessen eigenen Gesetzen erzeugt, — sondern sie mußte ihm, so wie den Sinnen ihre Eindrücke, von außen gegeben werden, und das Gemüth hing eben sowohl in Rücksicht auf die Form als auf den Stoff seiner Beschäftigung ganz von den Dingen außer demselben, und den Empfindungen ab. Auf diese Weise räumte Epikur zwar nicht nur Zusammenhang, sondern auch sogar Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit ein, indem er

beyde für verschiedene Arten von Empfänglichkeit eines und eben desselben vorstellenden Wesens hielt; aber er hob den eigentlichen und wesentlichen Unterschied zwischen diesen beyden Vermögen des Gemüthes darum nicht weniger auf, indem er die Selbstthätigkeit (Spontaneität) des Einen mit der Empfänglichkeit (Receptivität) des Andern verwechselte, und den Verstand nicht nur in Rücksicht auf den Inhalt, sondern auch auf die Form seiner Begriffe, der Sinnlichkeit unterwarf.

Der Gesichtspunkt der Stoiker war moralisch. Diese Schule hatte sichs zum Hauptzwecke ihres Philosophirens gemacht, die Moral fest zu gründen, die sie von der Epikurischen untergraben hielt. Die Folge ihrer zu einseitigen Beharrlichkeit bey diesem Gesichtspunkte war, daß sie sogar ihre Psychologie nach ihrem Moralsystem modificirte: so wie ihre Gegnerin ihr Moralsystem von ihrer Psychologie abgeleitet hatte. Während daß diese sogar die Verstandeshandlungen aus der Quelle der Empirischen Vorstellungen (der Empfindung) entstehen ließ, führte jene sogar die Vorstellungen der Sinnlichkeit auf die Quelle der moralischen Handlungen, auf die Vernunft zurück; glaubte die Ursache der Gemüthsbewegungen und Leidenschaften in den Urtheilen des Verstandes gefunden zu haben; und erklärte den denkenden Theil des Vorstellungs-

vermögens (το ἡγεμονικον) *) nicht etwa für ein bloß einzelnes Vermögen der Seele, sondern für den Grund oder das Substratum aller übrigen. Ungeachtet also auch die Stoiker Unterschied sowohl als Zusammenhang zwischen Verstand und Sinnlichkeit in so ferne einräumten, als sie die Empfindungen für Wirkungen der Organisation auf den Verstand, und die Regungen des Begehrungsvermögens für Wirkungen des Verstandes auf die Organisation hielten: so ist es doch darum nicht weniger unläugbar, daß auch sie den eigentlichen und wesentlichen Unterschied zwischen den beyden Vermögen des Gemüthes verkannt haben; in so fern sie nämlich dem Verstande außer seiner eigenthümlichen Handlung, dem Denken, auch noch das Eigenthum der Sinnlichkeit, Empfinden und Begehren, aufdrangen; oder, wie ich mich bereits oben ausgedruckt habe, die Sinnlichkeit zur Modification des Verstandes machten; so wie ihre Antipoden, die Epikuräer, den Verstand zur Modification der Sinnlichkeit umgeschaffen hatten.

Der Gesichtspunkt des Aristoteles war, wenigstens zum Theil, logisch. Bey seiner scharfsinnigen Zergliederung des Erkenntnißvermögens gerieth er, der erste, auf die deutliche und bestimmte Unterscheidung der Urtheile des Verstandes von den Begriffen desselben, und die-

*) Eigentlich den regierenden Theil.

ser von den Vorstellungen der Sinnlichkeit. Hierdurch wurde er in den Stand gesetzt, auch zu dem Gesichtspunkte des Epikur, in so ferne derselbe richtig war, hinüber zu treten, und den Stoff der Vorstellungen des Verstandes aus der Sinnlichkeit herzuleiten, *) ohne darum den wesentlichen Unterschied zwischen diesen beyden Vermögen aufzuheben, den er bey sehr vielen Gelegenheiten in seinen Schriften, hauptsächlich aber im dritten Kapitel seines dritten Buches von der Seele, umständlich fest setzt, wo er sich ganz mit dem Beweise des Satzes beschäftiget: „Daß Denken und Empfinden „nicht einerley sey.“ **) An andern Stellen, erklärt er noch ausdrücklicher: ***) Daß es keine Empfindung des Allgemeinen gebe, und daß die Sinnlichkeit nur das Besondere liefern könne, woraus der Verstand das Allgemeinere absondere, und sich dasselbe nach seinen eigenen Gesetzen denke. Niemand wird Ihnen daher die Behauptung streitig machen können: Aristoteles habe Unterschied und Zusammenhang zwischen Verstand und Sinnlichkeit gelehrt. Allein haben Sie auch wohl dabey die Art dieses Zusammenhanges erwogen, wie sie vom Aristoteles

*) De anima Lib. 3. c. 8. Ἀισθανόμενος μηδὲν, οὐδὲν ἂν μαθοι, οὐδε ξυνιοι.

**) Ὅτι οὐ ταυτόν ἐςι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ το νοεῖν.

***) Analyt. post. L. I. c. 25. Το καθολου ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι. οὐκ ἐςι του καθόλου ἡ αἴσθησις. Metaph. Lib. I. c. 15. Τῶν καθ᾽ ἕκαςον ἡ αἴσθησις.

selbst erkläret wird? Er hatte, wie bereits erwähnt worden, zwischen dem wirkenden Verstande, der das Allgemeine, das in den Dingen an sich gegründet ist, vorstellt; und dem leidenden, der dasselbe durch die von dem Dinge auf die Organe bewirkten sinnlichen Eindrücke empfängt, unterschieden. Dieser leidende Verstand, welcher in logischer Rücksicht, das Mittelglied ausmachte, womit Aristoteles die Selbstthätigkeit des Verstandes mit der Empfänglichkeit der Sinnen verknüpfte, war in metaphysischer Rücksicht die Gränzscheidung, wodurch er die eine von der andern nicht bloß unterschied, sondern auch wesentlich trennte, und beyde verschiedenen Subjekten zutheilte. Denn, in Rücksicht auf die Frage: woraus der leidende Verstand entstehe? war ihm dieser nicht der Grund, sondern die Folge eines zufälligen Zusammenhangs zwischen dem thätigen Verstand und der Sinnlichkeit, oder eigentlicher, das Resultat der Verbindung zwischen der denkenden und der empfindenden Seele, die mit dem Tode aufhört. Nur der wirkende Verstand allein überlebte nach der Meynung des Aristoteles das Ende dieser Verbindung; der leidende theilte mit der empfindenden Seele das Schicksal der Organisation.

Und hier treffen wir den Aristoteles zugleich bey dem Gesichtspunkte seines großen

Lehrers an, welcher der metaphysische war. Plato's Untersuchungen über die Seele waren nicht sowohl logische Zergliederungen der Gesetze des Denkens, oder psychologische Beobachtungen über die Entstehung und Beschaffenheit der Vorstellungen, in wie ferne sie Objekte der inneren Erfahrung sind; sondern vielmehr metaphysische Betrachtungen über den Ursprung, die Natur, und die Eigenschaften der vorstellenden Substanz. Er verwechselte Verstand und Sinnlichkeit mit dem unbekannten Subjekte derselben; oder, wenn Sie lieber wollen, er schloß von der verkannten Natur dieser Vermögen auf die Natur der Substanzen, denen sie angehören; wobey er sich freylich nicht mehr und nicht weniger erlaubte, als sich alle Dogmatiker nach ihm, Materialisten sowohl als Spiritualisten, erlaubt haben; ja wozu sie schlechterdings genöthiget waren, bevor die Kritik der Vernunft aus der Natur des Erkenntnißvermögens selbst erwiesen hat, daß das Subjekt desselben als Substanz für uns nothwendig $= x$ sey, und seyn und bleiben müsse. — Ich schränke mich einstweilen bloß auf denjenigen Theil der Platonischen Theorie der denkenden und empfindenden Seele ein, der vom Aristoteles beybehalten, oder vielmehr näher bestimmt und berichtiget wurde; und übergehe daher die Lehre des Erstern von den angebohrnen Begriffen, und der Trüglichkeit der sinnlichen Erkenntniß, so wichtig auch der Einfluß derselben in andern

Rück-

Rücksichten auf dessen Vorstellungsart von der Natur der vernünftigen Seele gewesen ist, wie wir in der Folge sehen werden. Beyde Philosophen waren darüber einig, daß sich das Vorstellungsvermögen beym Denken wirkend, und beym Empfinden leidend verhalte; und daß dasselbe, um des letztern Zustandes fähig zu seyn, schlechterdings der sinnlichen Werkzeuge bedürfe. Sey es auch, daß sie die empfindende Seele, die ihnen beyden so oft die unvernünftige (τὸ ἄλογον) heißt, für die Organisation, für die Reitzbarkeit, oder Empfänglichkeit der Organe gehalten hätten, wie einige neuere Schriftsteller behaupten; so wäre doch selbst hierdurch schon offenbar, daß sie das Subjekt derselben von dem Subjekte der vernünftigen Seele wirklich unterschieden hatten. Die letztere war Ihnen Ursache des Denkens, die erstere, mit den Eindrücken von außen zusammen genommen, Ursache des Empfindens. Das Denken kam der einen als Aeußerung ihrer eigenthümlichen — das Empfinden aber nur als Einwirkung der andern Seele vermittelst einer fremden Kraft, zu. Gesetzt auch, daß sie geglaubt haben, die Mitwirkung der vernünftigen Seele wäre der Organisation beym Empfinden unentbehrlich; so ist es doch wenigstens keinem Zweifel unterworfen, daß sie die Mitwirkung der empfindenden Seele bey der eigentlichsten Thätigkeit, dem Leben und der Fortdauer der vernünftigen für sehr entbehrlich gehalten haben. Die Empfänglichkeit der Denkkraft, oder wie sie

vom Aristoteles genannt wird, der leidende Verstand, war als Empfänglichkeit für sinnliche Eindrücke der vernünftigen Seele so wenig wesentlich, daß sie seiner Meynung nach denselben mit dem Körper im Tode zurück ließ, und ohne ihn ihr besseres Denken und Leben fortsetzte.

Man hat die unvernünftige, von der vernünftigen wesentlich verschiedene Seele des Plato für ein poetisches Bild erklärt, ohne dabey zu bedenken, daß der unpoetische Aristoteles, der es unter allen Philosophen des Alterthums an logischen und psychologischen Einsichten in die Natur des Vorstellungsvermögens unstreitig am weitesten gebracht hat, die empfindende Seele, die auch ihm die Unvernünftige heißt, nicht etwa für eine bloße Beschaffenheit der Vernünftigen, sondern geradezu für ein Vermögen eines besondern Subjekts erklärt; und jeder der beyden Seelen eine eigene, von der andern verschiedene Natur und Abkunft angewiesen habe — der Vernünftigen eine fünfte, von den vier bekannten Elementen verschiedene Art von Substanz, welche er durch den Namen der Entelechien bezeichnete, und die er von einerley Natur mit der ätherischen Substanz hielt, aus welcher die Sterne gebildet wären;*) die Empfindende hingegen hielt er für diejenige animalische Kraft, welche seiner Meynung nach durch die ganze Natur als

*) Aristoteles de anima. Lib. III. c. 5. — Cic. Tusc. I. 10. 26.

Princip des Lebens und Empfindens verbreitet, und den Menschen mit den Thieren gemein wäre, sich zugleich mit dem Körper aus dem Saamen entwickelte, und, so wie der Körper, sich wieder in ihre vorigen Bestandtheile auflösete. *)

Die vornehmsten griechischen Schulen haben also **weder den wesentlichen Unterschied der beyden Bestandtheile des Vorstellungsvermögens** (wie die Epikuräer und Stoiker) **oder den wesentlichen Zusammenhang derselben** (wie die Peripatetiker und Platoniker) **verkannt**. — Dieses allgemeine Resultat meiner historisch-kritischen Darstellung der **griechischen rationalen Psychologie** wird Ihnen noch mehr einleuchten, wenn ich Ihnen den **nothwendigen Entstehungsgrund** desselben in dem uralten und allgemeinen Mißverständnisse über die Natur des Erkenntnißvermögens werde gezeigt haben, welches so lange unvermeidlich war, bis der menschliche Geist, durch lange genug fortgesetzte Uebung seiner Kräfte, einer so genauen und vollständigen Zergliederung seines Erkenntnißvermögens, wie die Kritik der Vernunft geliefert hat, fähig werden konnte.

Kant hat in dem erst genannten Werke einen bisher unbekannten, oder wenigstens ganz verkann-

*) Aristoteles de generatione animalium. Lib. II. c. 3.

ten Bestandtheil des menschlichen Vorstellungsvermögens entdeckt — die **reine Sinnlichkeit**; über welche ich mich hier nur in so ferne erklären kann, als ichs zur Fortsetzung meiner Erörterung über die rationale Psychologie der Griechen bedarf.

Man hat bisher die Sinnlichkeit bald für das Vermögen vermittelst der Organe afficirt zu werden, bald für die Einschränkung der vorstellenden Kraft durch die derselben beygesellte Organisation erklärt. In beyden Fällen war durch das Merkmal der Organisation in den Begriff der Sinnlichkeit das Subjekt aufgenommen, dem die Sinnlichkeit angehört, und welches dem Materialisten der bloße Körper, dem Spiritualisten aber Körper und Seele zusammen genommen war. In beyden Fällen war als ausgemacht angenommen, daß sich die Sinnlichkeit nicht ohne Organisation denken lasse. Daher wurde sie von dem Materialisten, der ihre Unentbehrlichkeit im Vorstellungsvermögen vor Augen hatte, zum Grundvermögen des vorstellenden Subjekts erhoben; dieses Subjekt selbst aber zur bloßen Organisation herab gesetzt. Von dem Spiritualisten hingegen, der die beym Selbstbewußtseyn vorkommende Unterscheidung des Ich's von der durch den äußeren Sinn vorgestellten Organisation vor Augen hatte, wurde die Sinnlichkeit vom eigentlichen Vorstellungsvermögen ausgeschlossen, und zur Hinderniß der eigentlichen Erkenntniß, zur Fessel der vorstellenden Kraft herab gesetzt; diese Kraft aber zur einfa-

chen unkörperlichen Substanz erhoben. Wäre daher das Merkmal der Organisation in dem Begriffe der Sinnlichkeit unentbehrlich; so würde es den Philosophen, wie bisher, unmöglich bleiben, sich über diesen Begriff zu vereinigen; so würden sie sich ewig, wie bisher bey dem Worte Sinnlichkeit, mißverstehen müssen.

Allein das Merkmal der Organisation ist nur durch die Verwechslung der vorstellenden Kraft mit dem Vorstellungsvermögen in den Begriff der Sinnlichkeit aufgenommen worden. Unter Kraft wird die Substanz, die das Vermögen besitzt, gedacht. So oft also unter Sinnlichkeit eine Eigenschaft der vorstellenden Kraft verstanden wird: so muß sich freylich sogleich die Organisation entweder als die vorstellende Substanz selbst, oder als eine mit der vorstellenden verbundene Substanz, als das Subjekt der Sinnlichkeit aufdringen; und diese entweder zur bloßen Reitzbarkeit der Organisation (im Materialismus) oder zum Unvermögen der vorstellenden Kraft (im Spiritualismus) gemacht werden.

Allein so wie beym Begriffe des reinen Vorstellungsvermögens von dem Subjekte desselben völlig abstrahirt werden, und dieser Begriff, wenn sich denkende Köpfe über die Bedeutung des Wortes Vorstellungsvermögen endlich verstehen sollen, eben derselbe bleiben muß, die vorstellende

Substanz möge für einen Geist, für einen Körper, oder für beydes zugleich gehalten werden: so schließt auch der Begriff der reinen Sinnlichkeit nothwendig den Begriff der Substanz aus; und darf kein anderes Merkmal enthalten, als diejenigen, wodurch die Sinnlichkeit als ein Bestandtheil des bloßen Vorstellungsvermögens charakterisirt wird. Wenn er nicht etwas als ausgemacht voraus setzen soll, worüber in der philosophischen Welt noch so sehr die Frage ist: darf in ihm durchaus nichts vorkommen, was das Verhältniß des vorstellenden Subjektes zur Organisation betrifft. Und wenn er nicht die Frage: Worin die Sinnlichkeit bestehe? mit der Frage: Woraus sie entstehe? verwechseln soll: darf er der streitigen Bestandtheile des Subjektes der Sinnlichkeit schlechterdings nicht erwähnen.

Ich höre Sie, lieber Freund, mir hier in die Rede fallen: „Aber ist denn nicht die philosophische Welt, sind nicht Materialisten und Spiritualisten darüber einig, daß die Reizbarkeit der Organisation zur Sinnlichkeit gehöre?“ Ja! und auch ich bin, und wie ich sicher annehmen kann, auch Kant ist mit ihnen darüber einig. Aber desto uneiniger ist die philosophische Welt über die Frage: Wie diese Reizbarkeit zur Sinnlichkeit gehöre? Ob sie allein, oder nur in Verbindung mit der vorstellenden Kraft, dieselbe ausmache? Man ist keinesweges darüber einig, daß die Sinnlichkeit Reizbarkeit

der Organisation sey; weil man sonst eben über die Streitfrage: wie die Reizbarkeit zur Sinnlichkeit gehöre, und wie die Organisation mit der Seele zusammen hänge? einverstanden seyn müßte.

Nicht alles, was zur Sinnlichkeit gehört, gehört in den Grundbegriff derselben, der nur ihre wesentlichen, das heißt, nur jene Merkmale enthalten muß, ohne welche sie schlechterdings nicht gedacht werden kann. Nun läßt sich aber die Sinnlichkeit (auch selbst in dem Falle, daß dieses Vermögen in seinem Subjekte nur durch Organisation möglich ist) gar wohl ohne Reizbarkeit der Organisation denken; von der sie sogar nothwendig als Vermögen des bloßen Gemüthes unterschieden werden muß; und von der die Philosophen noch immer nicht einig sind: ob sie der vorstellenden Kraft angehöre oder nicht; während alle darüber einverstanden seyn müssen, daß es einen Bestandtheil des menschlichen Vorstellungsvermögens gebe, der Sinnlichkeit heißt.

Der Grundbegriff der Sinnlichkeit, den die Kritik der Vernunft aufstellt, bezeichnet die Sinnlichkeit als Bestandtheil des bloßen Vorstellungsvermögens, und folglich in einem Sinne, in welchem sie von keiner Parthey bestritten wird, und über den sich alle vereinigen müssen; wenn sie anders dem Worte Sinnlichkeit nicht (auch in der Folge wie bisher), ohne es selbst zu wissen, entgegen gesetzte Bedeutungen beylegen, und einander mißverstehen

sollen, ohne den Punkt ihres Mißverständnisses zu ahnden.

Die Rechte des Sprachgebrauches, der durch das Wort Sinnlichkeit bisher ein Vermögen des Gemüthes bezeichnet hat, zu welchem die Reizbarkeit der Organe gehört, und die Ansprüche der philosophischen Vernunft, welche dieses Wort in einem gewissen neu bestimmten Sinne für ein Vermögen des bloßen Gemüthes allein gebraucht wissen will, lassen sich sehr natürlich vereinigen; wenn man die Sinnlichkeit in der ersten Bedeutung die Empirische, in der zweyten aber mit Kant die Reine nennt. Diese hat das Vorstellungsvermögen, dessen Bestandtheil sie ist, zu ihrem logischen Subjekte; die Substanz, der sie und das Vorstellungsvermögen angehört, mag bloß Körper, oder mit einem Körper verbundener Geist seyn. Die reine Sinnlichkeit ist als bloßes Vermögen a priori, das ist vor allem Afficirtseyn im Vorstellungsvermögen vorhanden; indem sie zum Theil das Vermögen afficirt zu werden selbst ist; während die empirische Sinnlichkeit nur einen Theil dieses Vermögens, nämlich den äußeren Sinn, und auch diesen nur in so fern bedeutet, als er, durch etwas, das selbst Gegenstand des äußern Sinnes ist, und also diesen Sinn im Gemüthe voraus setzt, nämlich durch den organischen Körper, modificirt ist.

Die reine Sinnlichkeit ist das Vermögen des Gemüthes, durch die Art, wie die Empfänglichkeit desselben afficirt wird, zu Vorstellungen zu gelangen, und unterscheidet sich wesentlich vom Verstande, oder dem Vermögen, durch die Art, wie die Thätigkeit des Gemüthes handelt, zu Vorstellungen zu gelangen. Sie begreift den äußeren und den inneren Sinn unter sich, oder die Vermögen, durch Afficirtwerden von außen und von innen zu Vorstellungen zu gelangen.

Durch diese Erklärung und Eintheilung der Sinnlichkeit wird auf einmal der Verwirrung wesentlich verschiedener Vermögen abgeholfen, durch welche man die Sinnlichkeit überhaupt mit dem äußeren Sinne, und diesen mit seinen empirischen Modifikationen durch die Organe verwechselte; den inneren Sinn aber bald auf den Verstand übertrug, bald gar für das Bewußtseyn erklärte.

Sinnlich heißt daher jede (aber auch nur die) Vorstellung, die durch die Art, wie die Receptivität afficirt wird, entsteht. Sie heißt Empfindung, in wie ferne sie auf das vorstellende; Anschauung, in wie ferne sie auf das vorgestellte bezogen wird.

Die Art, wie die Receptivität afficirt wird, hängt theils von der ursprünglichen Beschaffenheit der Receptivität, der in derselben a priori bestimmten Möglichkeit afficirt zu werden, der ursprüngli-

chen, dem bloßen Gemüthe angehörigen Form seiner Empfänglichkeit; theils aber von der Beschaffenheit der afficirenden Gegenstände ab. Nur das Erste gehört zu den Merkmalen der reinen Sinnlichkeit.

Kant hat erwiesen, daß die Form der Empfänglichkeit des äußeren Sinnes im bloßen Raume, der Empfänglichkeit des inneren aber in der bloßen Zeit bestände. Ich gestehe Ihnen, daß es mir unmöglich ist, Ihnen Seine Gründe, so sehr sie mich überzeugen, hier verständlich zu machen. Auch über die Meinigen, ungeachtet sie mir faßlicher scheinen, kann ich Ihnen nur ein paar Winke geben. Wenn Sie annehmen, daß die Receptivität des Vorstellungsvermögens in der bestimmten Empfänglichkeit für das Mannigfaltige besteht, welches den Stoff in jeder Vorstellung ausmacht; die Spontaneität aber im Vermögen, das empfangene Mannigfaltige durch Verbinden auf Einheit zu bringen (wie dieß beym Verstande und der Vernunft anerkannter Maßen der Fall ist): so muß es Ihnen einleuchten, daß der äußere Sinn sich von dem inneren durch die Verschiedenheit der Art und Weise das Mannigfaltige zu empfangen unterscheiden müsse. Der äußere Sinn, das Vermögen durch etwas vom Gemüthe verschiedenes afficirt zu werden, kann daher nur Empfänglichkeit für ein bloßes Mannigfaltige in seiner Mannigfaltigkeit,

für ein unverbundenes und in allen seinen Theilen außer einander befindliches Mannigfaltige seyn; weil die Verbindung des Mannigfaltigen im Gemüthe erst durch die Spontaneität geschehen kann. Da hingegen das dem äußeren Sinne gegebene außer einander befindliche Mannigfaltige nur dadurch in den inneren Sinn aufgenommen werden kann, daß es durch die Spontaneität aufgefaßt, und folglich durch Verbindung seiner Theile auf Einheit gebracht wird. Das dem äußeren Sinne außer einander neben einander gegebene Mannigfaltige muß also in so ferne dem inneren Sinne durch die Spontaneität, die jeden Theil desselben durchs Verbinden auffassen muß, folglich nach einander gegeben werden. Stellen Sie sich nun die Form des Mannigfaltigen überhaupt, die im bloßen Außereinander- Nebeneinander- und Nacheinanderseyn besteht, vor: so haben Sie sich den bloßen Raum und die bloße Zeit vorgestellt, die ich Sie ja genau vom leeren sowohl als erfüllten Raum und Zeit zu unterscheiden bitte.

Diesem Resultate gemäß muß alles Erkennbare, in wie ferne es anschaulich werden soll, die Form der Anschauung im Gemüthe annehmen, und kann daher nicht als Ding an sich, sondern nur als Erscheinung erkannt werden; als Erscheinung des äußeren Sinnes, als etwas den Raum — als Erscheinung des inneren Sinnes, als etwas die Zeit erfüllendes; als Körper außer uns — und als

Veränderung in uns. Der Verstand bezieht sich beym Erkennen auf Sinnlichkeit, die ihm den durch Empfindung gelieferten Stoff unter den Formen der Anschauung vorhält; und die Sinnlichkeit auf den Verstand, der ihre Anschauungen auf Begriffe bringt, in wie ferne er dieselben nach den Gesetzen seiner Natur verknüpft.

Bis auf diese Theorie — die unser eigentliches Erkennen bloß auf Gegenstände einschränkt, welche die Sinnlichkeit afficiren, und nur unter den Formen ihrer Vorstellungen vorgestellt werden können, mußte der eigentliche Unterschied sowohl als der Zusammenhang zwischen Denken, Anschauung und Empfinden nothwendig mißverstanden werden. So lange man Dinge, wie sie an sich selbst sind, zu erkennen glaubte; so lange man die Prädikate der bloßen Anschauung auf die Dinge an sich übertrug; so lange man, was an den Vorstellungen bloße Form des Verstandes und der reinen Sinnlichkeit ist, mit dem, was nur durch Empfinden gegeben werden kann, verwechselte: so lange war man auch genöthiget, sowohl dem Verstande als der Sinnlichkeit ihre Vorstellungen selbst, und nicht etwa den bloßen Stoff zu denselben, durch die Dinge an sich gegeben werden zu lassen. Der Verstand mußte also eben sowohl afficirt werden können als die Sinnlichkeit, unter welcher man sich nichts weiter als die Receptivität der Organisation, oder wenigstens, durch Organisation denken konnte. Die

reine Sinnlichkeit, das eigentliche Vermögen afficirt zu werden, das weder dem Verstande noch der Organisation — sondern — dem Vorstellungsvermögen zukömmt, war also zwischen dem Verstande, und dem, was man sonst Sinnlichkeit nannte, vertheilt; und zwar so vertheilt, daß von ihren beyden Bestandtheilen der eine (der innere Sinn) mit dem Verstande, und der andere (der äußere Sinn) mit der Organisation, oder eigentlicher mit seinen fünf empirischen Modificationen, den fünf Sinnen, zusammen genommen wurde. Und hier, lieber Freund, haben Sie den Faden, der Sie durch die Labyrinthe der griechischen Psychologie glücklich hindurch führen wird; und dem ich gegenwärtig nur durch die verworrene Bestimmung des Denkens und Empfindens bis zur Gränzscheidung des Materialismus und Spiritualismus folgen will.

Denken hieß also den Alten nicht bloß, Verknüpfung unter und in die Vorstellungen der Sinnlichkeit bringen, und sich des Verknüpftseyns des Vorgestellten bewußt werden; sondern auch, mit dem inneren Sinne anschauen. Sie ließen dem Verstande sowohl die Einheit als das Mannigfaltige von den Dingen an sich gegeben werden. Denken und Anschauen war ihnen eine und eben dieselbe Handlung des Verstandes, der entweder seine eigenthümlichen Objekte, wie beym Plato das Wesen der Dinge, beym Aristoteles das All-

gemeine — oder die Objekte der Empfindung, wie beym Epikur und Zeno — von innen anschaute, nicht bloß dachte. Empfindung aber hieß nicht jede durch das leidende Verhalten des Gemüthes und die Art seines Afficirtwerdens, es sey nun von innen oder außen, entstandene Vorstellung, in wie ferne sie auf das Subjekt bezogen wird, und Veränderung seines Zustandes ist; sondern nur das bloße Afficirtwerden von außen, bald in wie ferne dasselbe bloß in den Organen vorgeht, bald in wie ferne es durch die Organe dem Verstande mitgetheilt wird. Die Empfindung, die Plato und Aristoteles dem Verstande beylegten, war bloße Thätigkeit der Organisation, oder auch der animalischen Kraft, und bloßes Leiden der vernünftigen Seele; wie dieses aus der Einschränkung des Geistes durch die Sinnlichkeit beym Plato, und aus dem leidenden Verstande beym Aristoteles genug in die Augen fällt. —

Der Unterschied zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit wurde also auf der einen Seite viel zu klein, und auf der andern viel zu groß angegeben. Zu klein, indem man den innern Sinn mit dem Verstande verwechselte; und zu groß, indem man den äußern Sinn vom Vorstellungsvermögen auf den Körper übertrug. Verstand, mit dem innern Sinne zusammen genommen, war die vernünftige, der äußere Sinn hingegen

mit den Organen die empfindende, unvernünftige, Seele. Die leztere aber eben darum ihrer Natur sowohl, als der einstimmigen Meynung aller Philosophen nach — sterblich. Bloß das entferntere oder nähere Verhältniß der sterblichen unvernünftigen zur vernünftigen Seele, oder vielmehr der verschiedene Gesichtspunkt, aus welchem man das wirkliche Verhältniß des nachmals so genannten untern Erkenntnißvermögens zum obern betrachtete, entschied auch für die Denkkraft entweder Sterblichkeit oder Unsterblichkeit. Fand man den äußern Sinn in einem Vorstellungsvermögen überhaupt unentbehrlich, so ging mit den Organen, an welche der äußere Sinn geheftet war, das ganze Vorstellungsvermögen, und folglich mit demselben auch der Verstand und die Seele überhaupt verloren. Dies war der Fall bey den Stoikern, den Epikuräern, und gewiß bey allen übrigen Materialisten älterer und neuerer Zeiten. Fand man hingegen den Verstand vermittelst des zu ihm hinzu gedachten inneren Sinnes zu einer ihm eigenen Erkenntniß zureichend, so war er seiner Wirksamkeit, und folglich auch seinem Daseyn nach, von der Organisation unabhängig, und über das Schicksal derselben im Tode erhaben; und dies war der Fall beym Plato, Aristoteles, und überhaupt allen Spiritualisten älterer und neuerer Zeiten.

Epikur hatte aus seinem psychologischen Gesichtspunkte den Gang der Entwicklung des

Erkenntnißvermögens an der Entstehung der Vorstellungen, in wie ferne sie sich in der inneren Erfahrung äußern, von den ersten sinnlichen Eindrücken bis zu den höchsten Abstraktionen beobachtet, und zur Gültigkeit der Verstandeshandlung beym Erkennen die Materialien der Sinnlichkeit unentbehrlich gefunden. Er knüpfte daher den Verstand unmittelbar an den äußeren Sinn; so wie die Stoiker den äußeren Sinn unmittelbar an den Verstand knüpften; indem sie bey ihrem moralischen Gesichtspunkte, aus welchem sie mit Recht die Sinnlichkeit dem Verstande unterordneten, zu einseitig beharrten, und die eigentlichsten Erscheinungen der Sinnlichkeit auf die Rechnung des Verstandes setzten, ohne die Unentbehrlichkeit der sinnlichen Werkzeuge bey diesen Erscheinungen läugnen zu können. Ungeachtet also, sowohl die Stoiker als die Epikuräer nicht nur das Denken vom Empfinden, sondern auch die Seele vom Körper unterschieden, und für die Substanz der ersteren so gar einen besonderen, vom sichtbaren Leibe verschiedenen, Körper angenommen haben: so hatte es ihnen doch ihre Meynung von dem Verhältnisse des Verstandes zur Sinnlichkeit unmöglich gemacht, dem Vorstellungsvermögen jenes Seelenkörpers, das sie nur für ein Resultat der Verbindung desselben mit dem Leibe hielten, Fortdauer nach dem Tode einzuräumen.

Mit der Theorie des Aristoteles hingegen hatte diese Fortdauer nichts widersprechendes; so sehr auch dieser Philosoph mit den Epikuräern und Stoikern darüber einig war, daß die Begriffe des Verstandes ihren Stoff durch die Sinnlichkeit erhielten. Mit dem psychologischen Gesichtspunkte, aus welchem er die Entwicklung der Begriffe aus den sinnlichen Eindrücken beobachtet hatte, wußte er den logischen zu vereinigen, der ihn die Urtheile von den bloßen Begriffen des Verstandes, und diese von den Vorstellungen der Sinnlichkeit zu unterscheiden nöthigte. Nach dieser Voraussetzung eignete er die Wahrnehmung des Allgemeinen, welches seiner Meynung nach zwar in den sinnlichen Eindrücken enthalten war, aber keineswegs durch die Sinnlichkeit bemerkt werden konnte, der vernünftigen Seele, dem Urtheilsvermögen, dem wirkenden Verstande ausschließend zu. Da ihm nun das Allgemeine, wie er sich sehr deutlich darüber erklärt, *) an den Dingen an sich, oder den Gegenständen außer aller Vorstellung, als die selbstständige Form derselben existirte: so wurde die Vorstellung desselben, der Begriff, durch das Urtheilsvermögen keineswegs erzeugt, sondern nur aus den durch die Sinnlichkeit gelieferten Materialien entwickelt; und selbst dem Verstande wurden seine eigenthümlichsten Begriffe, nicht bloß dem Inhalt, sondern auch der Form nach, durch

*) Aristoteles Metaphys. L. XII. c. 6. et L. XIV. c. 3.

das Medium der Sinnlichkeit von Dingen an sich selbst gegeben. Der Verstand hatte also beym Aristoteles, auch in so fern er als das Vermögen der vernünftigen Seele von dem Vermögen der unvernünftigen verschieden war, nicht bloß Selbstthätigkeit, sondern auch Empfänglichkeit, ein Vermögen (vom Allgemeinen) afficirt zu werden, nicht nur Urtheilskraft, sondern auch (inneren) Sinn. In wie ferne nun diese Receptivität des Verstandes das Allgemeine an den sinnlichen Vorstellungen, oder vielmehr die Prädikate der Dinge an sich, aufnahm und vorstellte; in so ferne machte sie eine wesentliche Bedingung, eine Grundeigenschaft des wirkenden Verstandes selbst aus. In wie ferne sie aber von der Sinnlichkeit, dem äußeren Sinne, den Organen afficirt werden konnte; in so ferne war sie Receptivität für den inneren Eindruck durch die unvernünftige Seele, wie die Sinnlichkeit für den äußeren durch die Gegenstände — leidender Verstand; ein bloßes Resultat der Verbindung der Seele mit der animalischen Organisation, und folglich in seiner Einschränkung auf die Sinnlichkeit ein zufälliges Vermögen des Verstandes, dem auch ohne diese Einschränkung Receptivität und Spontaneität eigen war, und dem folglich nichts zu dem vollständigen Vorstellungsvermögen fehlte, welches nicht nur im Urtheilen, sondern auch selbst in seinen Vorstellungen, von der Sinnlichkeit, nachdem diese einmal den Stoff dazu geliefert hatte, unabhän-

gig, und folglich auch über das Schicksal der sinnlichen Werkzeuge — den Tod — erhaben war.

Plato war schon vorher, und ohne eine so genaue Zergliederung des Vorstellungsvermögens, wie Aristoteles, angestellt zu haben, auf eben dasselbe Resultat gerathen. Auch er hatte die Receptivität mit der Spontaneität der Seele verwechselt, oder vielmehr den innern Sinn mit dem Verstande zusammen genommen; indem er dem letztern das Vermögen, das Wesen der Dinge nicht nur zu denken, sondern auch anzuschauen, einräumte. Auch er war schon hierdurch genöthiget, so wie Aristoteles, den Verstand für ein besonderes, vollständiges, und für sich selbst bestehendes Vorstellungsvermögen anzunehmen, und demselben ein von dem Körper und der vernunftlosen, durch den Körper empfindenden, Seele verschiedenes Subjekt beyzulegen.

Daß Plato bloß durch seine Verwechslung des Verstandes mit dem innern Sinne, und des äußeren Sinnes mit den fünf empirischen Modificationen desselben auf die ihm eigenthümliche Idee der reinen Intelligenz hätte gerathen können, und in so fern er consequent dachte, gerathen müssen; auch sogar wenn er keine angebohrnen Ideen, und keine Trüglichkeit der sinnlichen Erkenntniß behauptet hätte: wird aus dem wenigen

erhellen, was ich noch über den eigentlichen Sinn dieser beyden Meynungen des Plato, und den Zusammenhang derselben mit dessen reinen Intelligenz zu sagen habe.

Ich habe bereits angemerkt, daß Plato, so wie bisher jeder, der die Erkenntniß von Dingen an sich zuließ, genöthiget war, die Verstandesbegriffe keineswegs von der Spontaneität des Denkens erzeugen, sondern vermittelst der auf den Verstand übertragenen Receptivität des inneren Sinnes auch dem Verstande gegeben werden zu lassen. Beym Aristoteles wurden die Begriffe, wie bereits erwähnt worden ist, von den Dingen an sich selbst durch das Medium der sinnlichen Organe gegeben. Plato hingegen, welcher, aus Gründen, deren Entwicklung ich mir für einen anderen Ort vorbehalten muß, der Materie*)

*) Um nur Eines dieser Gründe hier zu erwähnen, merke ich an, daß die Unbegreiflichkeit des Wesens der Materie meiner Meynung nach die erste Veranlassung zu dieser Lehre auf folgende Art gewesen seyn mochte. Um sich die Materie an sich, die bloße Materie, vorzustellen, unterschied man nicht bloß, sondern entkleidete sie von aller Form, und dachte sie folglich als das ursprünglich Formlose, und folglich in so ferne an sich Böse. Die Gottheit brachte an der Materie die Formen hervor, indem sie die Formlosigkeit einschränkte. Aber sie hätte die Materie vernichten müssen, um ihr alles Formlose zu nehmen. Daher die nie ganz zu tilgende Bösartigkeit der Materie, und ihr Widerstand selbst unter den allmächtigen Händen der sie formen-

eine gewisse Bösartigkeit, oder wie er sich ausdrückte, einen bösen Geist beylegte, und diese Meynung in einen sehr natürlichen Zusammenhang mit der alten Eleatischen Lehre von der Trüglichkeit des Zeugnisses der Sinne gebracht hatte — fand sowohl die Dinge an sich, als auch die sinnlichen Organe, in so fern beyde Materie enthielten, schlechterdings untauglich, dem Verstande seine Begriffe zu geben. Der Verstand hält der Seele das Unveränderliche, Nothwendige, Uebereinstimmende, Wahre vor; während ihr die Materie durch die Sinne das Veränderliche, Zufällige, Widersprechende, Falsche, unter der Außengestalt, dem Scheine, des Gegentheils aufdringt, und sie in so ferne unaufhörlich zu täuschen strebt. Wie gelangt daher der Verstand zu seinen Vorstellungen, die den Empfindungen der Sinnlichkeit widersprechen, und in so ferne aus denselben unmöglich entstehen konnten? Ein berühmter philosophischer Schriftsteller *) hat

den Gottheit, die Quelle alles physischen und moralischen Uebels beym Plato.

*) Herr Eberhard in einem der Berlin. Monatschrift Julius 1787. eingerückten Aufsatze: Ueber den Ursprung der heutigen Magie. Vor ihm behauptete schon Herr Plattner §. 93. seiner Phil. Aphorism. I. Th. Neue Ausgabe. „Plato verbindet sein im übrigen ganz philosophisches System von den angebohrnen Gesetzen der Vernunft mit einer schon dem Pythagoras

neuerlich die Meynung geäußert: Plato habe, entweder weil er die Auflösung dieses Problems unmöglich gefunden; oder weil sie ihn zu weit von dem Plane seines Dialogen abgeführt hätte, bloß zum Besten der äußeren Form seines Aufsatzes, und um in demselben keine Lücke offen stehen zu lassen, zur Präexistenz der Seele, als zu einem bloßen Mythos, seine Zuflucht genommen. Allein gesetzt auch, Plato wäre bey der Beantwortung der Frage über den Ursprung der Verstandesbegriffe von seinem philosophischen Systeme verlassen worden; so läßt sich doch wenigstens nicht ohne Beweis annehmen, daß er bey der Wahl des Auskunftsmittels, das ihm sein poetischer Genius an die Hand gab, auch von seinem philosophischen Geiste verlassen worden sey. Dies letztere aber dürfte wohl der Fall gewesen seyn, wenn Plato durch eben den Kunstgriff, mit welchem er die vorgebliche Lücke seines

zugeschriebenen Erdichtung von einem vormaligen vollkommenen Zustand der Seele u. s. w." Es war also keineswegs die Neuheit jener Behauptung, die mich, wie Herr Eberhard in einer seinen neusten vermischten Schriften. Halle 1788. eingerückten Abhandlung andeuten zu wollen scheint, befremdete. Auch fiel mir nicht ein, ihn zu beschuldigen: er habe den Plato tadeln wollen. Gleichwohl finde ich in dem gedachten Aufsatze zwar eine Widerlegung dieser vermeyntlichen Beschuldigung; aber nicht meiner Behauptung, daß die Lehre von der Präexistenz der Seele sich als ein Bestandtheil des Platonischen Systems, und als ein philosophisches Theorem, denken lasse, und also, so lange nicht das Gegentheil gezeigt wird, weder Erdichtung noch Mythos heißen dürfe.

Vortrags ausfüllen wollte, eine andere, eben so große, und sichtbare Lücke verursachet hätte. Würde sich nicht jedem aufmerksamen Leser die Frage aufgedrungen haben: Woher denn die präexistirende Seele ihre Ideen hätte? Gesetzt aber auch, Plato habe die Präexistenz der Seele nicht aus bloßen Vordersätzen seines Systemes gefolgert; sondern er habe sie bereits in der italischen Philosophie (nicht Mythologie) gefunden: so scheint doch diese Lehre, besonders wie sie von ihm angenommen wurde, einen viel philosophischeren Sinn zu haben, als daß sie nichts weiter als einen Lückenbüßer seiner Komposition hätte abgeben sollen. Sollte nicht ein tieferer Blick in die Natur der Vernunftwahrheiten den tiefsinnigen Plato auf diejenige Meynung vom Ursprunge der Verstandsbegriffe und der Seele selbst geführt haben, die den wahren Sinn seiner Lehre von der Präexistenz ausmacht? Ich will mich so kurz, als mir möglich ist, darüber erklären.

Wenn man bey einem der nothwendigen und allgemeinen Begriffe des Verstandes von der Vorstellung der Zeit, wodurch er versinnlicht, und wodurch seine Bedeutung auf eine wirkliche Anschauung eingeschränkt wird, abstrahirt: so wird die Bedeutung des Begriffes übersinnlich, und sein Gegenstand (nunmehr ein bloßes Gedankending) unveränderlich und ewig. Verbindet man z. B. den reinen Begriff der Substanz mit

der Vorstellung der Zeit, so erhält man dadurch das in der Zeit Subsistirende, das folglich nur in so ferne als Substanz erkannt werden kann, als es in der Zeit als subsistirend wahrgenommen wird (substantia phaenomenon). Trennt man hingegen die Zeit von der Substanz, so fällt die Bedingung, wodurch die Subsistenz auf Wahrnehmung eingeschränkt wird, hinweg, und es wird das an sich und außer aller Zeit Subsistirende gedacht (substantia noumenon). Sie, lieber Freund, werden hieran die logische Unveränderlichkeit und Ewigkeit der Vernunftwahrheiten und Verstandesbegriffe der Substanzen, Essenzen, u.s.w. nicht verkennen, über welche man vielleicht bloß darum in unsern Schulen zu zanken aufgehört hat, weil man gottlob etwas bessers zu thun bekam. Daß dem Plato diese Ewigkeit der Vernunftwahrheiten kein Geheimniß geblieben war, wissen Sie so gut als ich aus mehr als Einer Stelle seiner Schriften.] Aber daß Plato diese logische Ewigkeit in eine metaphysische umgeschaffen habe, erhellt aus dem Umstande, daß er unter den ewigen Wahrheiten nicht bloße subjektive Regeln des Denkens, sondern wirkliche Formen der Dinge an sich, wesentliche Eigenschaften, Wesen der Dinge verstanden hat. Diese ewigen Wahrheiten setzten einen ewigen Verstand voraus, oder machten vielmehr einen ewigen Verstand aus; und wirklich waren sie nach Plato's

Lehre im unendlichen Verstande Gottes von Ewigkeit her vorhanden. Sie waren die Ideen der Gottheit, und enthielten die ewigen Urbilder, nach welchen der Schöpfer die ungeformte Materie geformt, das bösartige Principium in derselben gebändiget, und die beste Welt hervor gebracht hat. Von diesen Ideen konnten nur Nachbilder auf die Materie übertragen werden, an welcher sie nicht als etwas Erkennendes, sondern nur als etwas Erkennbares, nicht als Begriffe, sondern als Eigenschaften, als die wesentlichen Formen, der Dinge an sich selbst existiren konnten. Die Urbilder hingegen, das Erkennende, die Ideen selbst, konnten keinem erschaffenen, das heißt beym Plato, aus der Materie durch die Formung derselben hervor gebrachten Dinge mitgetheilt werden; konnten, ihrer wesentlichen Ewigkeit wegen, nirgends außer dem unerschaffenen Verstande vorhanden seyn. Gleichwohl sagte dem tiefsinnigen Forscher sein eigenes Bewußtseyn, solche Ideen wären auch in den vernünftigen Seelen der Menschen vorhanden, deren eigentliche Erkenntnisse (die Vernunftwahrheiten) lauter nothwendige, unveränderliche und ewige Wahrheiten betreffen. Das Subjekt der vernünftigen Seelen, die Substanz derselben, konnte also von dem Subjekte des göttlichen Geistes, der Substanz der Gottheit, so wenig verschieden seyn, als der, ewige Wahrheiten denkende, Verstand von dem

Göttlichen; die vernünftige Seele mußte unerschaffen, konnte nicht aus der Materie geformt, mußte ein Geist von Geiste ausgegangen; mußte ein Ausfluß der Gottheit seyn.

In dieser Eigenschaft nur erkannten und beschauten nach dem Plato die vernünftigen Seelen vor ihrer Verbindung mit dem Körper (in ihrem Dämonenzustande, während ihrer Präexistenz) das ewige Wahre, Schöne und Gute, das in ihnen und in ihrer Quelle, der Gottheit selbst, lag, das sich aber nach ihrer Einkerkerung in den Körper, durch die Bösartigkeit ihrer materiellen Hülle, aus ihrem Gesichte verlor, und Irrthümern und Leidenschaften, den Wirkungen der Sinnlichkeit, Platz geben mußte. Nichts desto weniger konnten die vernünftigen Seelen auch selbst in diesem Zustande ihrer Erniedrigung keineswegs ihre ursprüngliche Natur verlieren. Selbst in dem trüglichen Scheine, der durch die Sinnlichkeit der Seele vorgehalten wurde, sind noch immer Spuren der Nachbilder göttlicher Ideen, als der wahren Formen der Materie, enthalten; welche durch angestrengte Betrachtung in der Seele die angebohrnen göttlichen Ideen wieder aufweckten. Das Abziehen von der Materie, das Bekämpfen der Sinnlichkeit, die Beherrschung der Leidenschaften sichert alsdann den vernünftigen Seelen den Genuß ihrer vorigen Glückseligkeit wieder zu, die endlich nach der gänzlichen Trennung derselben

von dem Körper wieder in ihrem ganzen Umfange angehen wird.

Aus dieser Erörterung, die, mir wenigstens, in der ganzen Platonischen Seelentheorie alle Dunkelheiten und Widersprüche, die nicht offenbar bloß im Ausdrucke liegen, aufzuhellen und zu heben scheint, glaube ich mit ziemlicher Zuversicht schließen zu dürfen: daß Erstens, in jener ganzen Theorie nichts was einem Mythos auch nur von weitem ähnlich sieht, vorkomme; Zweytens, daß die vernünftige Seele beym Plato, von der vernünftigen Seele beym Aristoteles nur in Rücksicht auf den Ursprung, keineswegs aber auf die wesentliche Natur ihrer Begriffe, die Beschaffenheit ihres Erkenntnißvermögens, verschieden sey.*) Die reine Intelligenz, so wie sie von beyden Philosophen, und nach ihnen von allen Spiritualisten gedacht wurde, und meiner oben gelieferten Deduction zufolge gedacht werden mußte, war ein eigenes, besonderes, vollständiges, über die Sinnlichkeit erhabenes Vorstellungsvermögen — das Vermögen die Form der Dinge an sich selbst nicht nur zu denken, sondern auch anzuschauen, und folglich zu erkennen.

*) Sogar die Meynung des Plato, daß die Denkkraft, oder die vernünftige Seele, zu ihrer Bestrafung in den Körper eingeschlossen worden wäre, wurde vom Aristoteles beybehalten. Cicero Fragment. Editio Ernesti, p. 1097.

Von den weiteren Schicksalen dieser Idee, die bis auf die Zeiten des Descartes, bey allen unzähligen Modificationen, die sie während dieses langen Zeitraums angenommen hatte, gleichwohl keine einzige neue wesentliche Bestimmung ihrer Merkmale erhielt, habe ich zu meiner gegenwärtigen Absicht nichts, dafür aber Einiges von ihrem Einflusse auf Religion und Moralität, der ein halbes Jahrtausend nach dem Plato so allgemein und so entscheidend geworden ist, in meinem nächsten Briefe zu sagen.

Zwölfter Brief.

Winke über den Einfluß der unentwickelten und mißverstandenen Grundwahrheiten der Religion auf bürgerliche und moralische Kultur.

Sie sind mit mir darüber einig, lieber Freund, daß die moralischen Anlagen, zusammen genommen mit den physischen Bedürfnissen der menschlichen Natur, der bürgerlichen Gesellschaft sowohl ihr Daseyn als auch ihre Form gegeben haben, welche letztere durch ihre Modificationen in verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Völkern jederzeit den Grad der Entwicklung der moralischen Anlagen, und der Veredlung der physischen Bedürfnisse ankündiget. Auch bedarf es für Sie keines weiteren Beweises mehr, daß die moralischen Anlagen zu ihrer Entwicklung und höheren Ausbildung eben der-

selben unvollkommenen Einrichtungen und mißverstandenen Begebenheiten des bürgerlichen Lebens bedurften, die in Rücksicht auf das Gute an den Einen, und das Wahre an den Andern durch den unerkannten Einfluß jener Anlagen veranlaßt wurden; daß sich die ersten Spuren der Moralität und der Religion an politischen Gesetzen und übernatürlichen Thatsachen äußern mußten; und daß daher das Positive an den Gesetzgebungen und Religionssystemen auch sogar in der Eigenschaft der Erkenntnißquelle der menschlichen Rechte und Pflichten in diesem, und des Grundes der Hoffnung für ein zukünftiges Leben eben so unentbehrlich als unvermeidlich war. —

In wie ferne die Wahrheit eine Folge des Gebrauches unsers Vorstellungsvermögens ist, hängt sie von dem Gesichtspunkte ab, aus welchem die Gegenstände entweder wahrgenommen oder untersucht werden; und dieser Gesichtspunkt wird immer durch irgend ein Interesse bestimmt. Das neugebohrne Kind heftet seinen Blick an die Stelle, von der ihm das meiste Licht zuströmt; und der Denker fixirt den Gegenstand seiner Betrachtungen von derjenigen Seite, von welcher er denselben nach der von seinen Neigungen und Vorkenntnissen abhangenden Disposition seines Geistes am vollständigsten überschauen kann. Schiefheit in den Neigungen und Unrichtigkeit in den Vorkenntnissen erzeugen ein mißverstandnes Interesse, welches auf einen einsei-

tigen Gesichtspunkt, und durch denselben zum Verkennen des Gegenstandes verleitet. Nur das wohl verstandene Interesse der Menschheit überhaupt kann den richtigen Gesichtspunkt angeben, aus welchem die Pflichten und Rechte der Menschen in diesem — und der Grund der Erwartung fürs zukünftige Leben in ihrer wahren Gestalt, d. h. in ihrer eigentlichen in der ursprünglichen Natur der Menschheit gegründeten Form, erkannt werden können.

So lange die bey der Moralität (allein und im strengsten Sinne) praktische Vernunft nicht zum deutlichen Bewußtseyn ihrer Selbstthätigkeit gelangt: so lange wird das eigentliche und vollständige Interesse der Menschheit nothwendig mißverstanden, und Befriedigung der eigennützigen Triebe für das einzige, oder doch das letzte Objekt desselben angesehen. Die ihren Beruf und ihre Würde verkennende Vernunft hält sich für eine bloße Dienerinn des Triebes nach Vergnügen; und glaubt in dieser Eigenschaft den höchsten Rang erreicht zu haben; wenn sie sich bis zur Oberaufseherinn über die Angelegenheiten des Instinktes empor geschwungen hat. Sie thut sich noch heut zu Tage, und vielleicht mehr als jemals, durch ihre philosophirenden Repräsentanten, großes Unrecht an; indem sie die Handlungen der uneigennützigen Weisheit der eigennützigen Klugheit zuschreibt, und den Antheil, den sie aus innerem Trieb ihrer Natur, und aus der Fülle

ihrer selbstthätigen Kraft, an dem allgemeinen Besten nimmt, sich aus der Zusicherung und Vergrößerung erklärt, die der Vortheil der einzelnen Glieder durch den Vortheil der ganzen Gesellschaft nur dann ziehen kann, wenn das große Problem der vollkommensten Staatsverfassung und des allgemeinen und ewigen Friedens aufgelöset seyn wird.

Durch die besonderen Bedürfnisse der einzelnen von einander abgesonderten Staaten, in welchen sich die Menschheit nach und nach zur bürgerlichen Gesellschaft gebildet hat, wurden zuerst gewisse positive Pflichten und Rechte der Bürger bestimmt, die in verschiedenen Staaten verschieden waren, und nicht nur bey der Entstehung, sondern auch selbst bey der höchsten Ausbildung der einzelnen Staaten nur sehr schwache Spuren der Moralität enthielten. So lange ein Staat seine Selbsterhaltung nur dem Rechte des Stärkern verdankt, oder, welches eben so viel heißt, nur durch die Beeinträchtigung unverlierbarer Rechte sowohl seiner eigenen Glieder als anderer Staaten zu bewirken vermag: so lange bildet er seine Bürger zu wahren Unmenschen, indem er dieselben zu seinem Vortheile alles dasjenige zu verkennen zwingt, was sie als Menschen sich selbst, ihren Mitbürgern, und den Auswärtigen schuldig sind. Wird endlich die Vergrößerung der physischen Macht zur politischen Triebfeder eines solchen Staates, und fällt diese Macht, wie es über kurz oder lang nothwendig geschehen muß,

demagogischen, aristokratischen, oder monarchischen Despoten anheim: so hört das Bedürfniß der bürgerlichen Gesellschaft auf der Bestimmungsgrund der positiven Gesetze zu seyn; an die Stelle desselben tritt die Laune des willkührlich handelnden Gewalthabers; die ehemaligen Besitzer der gesetzgebenden Gewalt werden bloße Werkzeuge der ausübenden, die Bürger — Sklaven. Es versteht sich von selbst, daß in solchen Staaten weder moralische Gesinnung, noch diejenigen Einsichten aufkommen können, die den freyen, aber durch moralische Gesinnung gelenkten, Gebrauch der Denkkraft voraus setzen. Wenn endlich nach einem langwierigen Kampf von innen und von außen, nach vielen Revolutionen, und durch Erfahrungen, die den Unterdrückern eben so theuer zu stehen kommen, als den Unterdrückten, die Lenker der Staaten, ihren eigenen Vortheil nach und nach besser verstehen lernen; wenn sie einzusehen anfangen, daß sie denselben nur durch Beförderung des Vortheils ihrer Untergebenen, und durch Schonung des Vortheils fremder Staaten sicher stellen können: dann erst und in eben dem Verhältnisse kann sich die moralische Gesinnung entwickeln, die so lange gebunden bleibt, als die Menschheit entweder mit den Elementen, oder mit sich selbst, um ihre bloße Existenz zu kämpfen genöthiget ist.

Durch die allgemeinen in der menschlichen Natur gegründeten Bedürfnisse der Menschheit, in wie ferne die Forderungen derselben (eigennützige

Triebe)

Triebe) durch die Selbstthätigkeit der Vernunft eingeschränkt werden, sind die Pflichten und Rechte des Menschen als Mensch im strengsten Sinne, das heißt als Weltbürger, bestimmt. Durch vollständige Entwicklung und allgemeine Anerkennung dieser Pflichten und Rechte fällt alle Entgegensetzung, und folglich auch aller Streit zwischen den Vortheilen sowohl der Staaten und ihrer einzelnen Glieder, als auch der einzelnen Staaten unter einander von selbst weg; und obwohl weder der Unterschied der Stände, noch der Unterschied der Regierungsformen, in wie ferne sie von äußern Umständen abhängen, aufgehoben werden kann, und daher immer Verschiedenheit der besondern Interessen übrig bleiben muß; so wird doch eben diese Verschiedenheit im Besondern und Einzelnen in eben dem Verhältnisse, als sie einer allgemeinen und obersten Regel des Rechts unterworfen wird, zur Bedingung der immer fortschreitenden Glückseligkeit und Veredlung der Menschheit werden müssen. Es versteht sich von selbst, daß die Anerkennung der Pflichten und Rechte der Menschheit durch ganze Staaten, oder vielmehr durch die gesetzgebende Gewalt in den Staaten, nur sehr allmählich und langsam geschehen könne; eher aber schlechterdings sich nicht denken lasse, bevor nicht die philosophirende Vernunft durch ihre Repräsentanten, die einzelnen Selbstdenker, über die Principien jener Pflichten und Rechte mit sich selbst einig geworden ist.

In wie ferne die staatsbürgerliche Kultur der Menschheit der weltbürgerlichen vorher gehen, der grobsinnliche Instinkt in der politischen Erziehungsschule allmählich verfeinert, und durch den Zwang positiver Gesetze gebändiget werden mußte, bevor er der Selbstthätigkeit der Vernunft Raum geben, und der Lenkung derselben gehorchen lernen konnte; in so ferne mußten die politischen Triebfedern (ungeachtet sie selbst nur durch einen durch moralische Anlagen modificirten Instinkt in Bewegung gesetzt werden konnten) lange Zeit an der Stelle der moralischen wirken, die als Triebfedern nur in völlig entwickelten Anlagen, in einem zur Kraft erhobenen Vermögen bestehen können. Die bürgerliche Kultur mußte durch positive Gesetze und Religionen zur eigentlichen moralischen vorbereiten, mit welcher sich erst nach und nach die Erkenntniß des reinen Sittengesetzes und der Religion der Vernunft einfinden konnte. — So wie diese reine Religion den Erkenntnißgrund ihrer Grundwahrheiten, der (auf der völlig entwickelten Form der Vernunft fest stehenden) Theorie der Moralität verdankt, während sie die moralische Gesinnung durch die kräftigsten Beweggründe unterstützt: eben so haben sich die positiven Gesetzgebungen und Religionen wechselseitig ihr Daseyn und ihre Verbreitung verbürget. — Die ersten Regierungsformen waren insgesammt mehr oder weniger theokratisch; die ältesten politischen Gesetze geoffenbarter Wille der Gottheiten; und die ältesten positiven

Religionen Nationalgötterdienst. Durch eben dieselben äußeren Umstände, durch welche Verschiedenheit in die Bedürfnisse einzelner bürgerlichen Gesellschaften gebracht, und folglich verschiedene Staatsinteressen erzeugt wurden, wurden auch die positiven Gesetzgebungen und Religionen vervielfältiget und einander entgegen gesetzt; und die Nationalgötter vertrugen sich lange Zeit so wenig unter einander als ihre Nationen.

So wie die bürgerlichen Verfassungen einmal festen Fuß gefaßt hatten, die Unterthanen des Zwangs der positiven Gesetze gewohnt, und die Obrigkeiten im Besitz der Zwangsmittel waren, fingen die Stellvertreter der Gottheiten an, in ihrem eigenen Namen zu regieren, und die Theokratien löseten sich nach und nach in Monarchien, Aristokratien und Demokratien auf. Mit dem politischen Regimente verloren die Götter allmählich ihre Lokalität. Die Hebräer, welche während ihrer eigentlichen Theokratie so viele Beweise ablegten, daß sie ihren unsichtbaren König nur für den Gott ihrer Väter hielten, erkannten ihn für den Beherrscher der ganzen Natur, nachdem sie seine königliche Würde auf einen aus ihrem Mittel übertragen hatten; die übrigen Nationen, die durch ihre Grundverfassung nicht so ausschließend isolirt waren, nahmen in eben dem Verhältnisse, als sie durch besser verstandenen Eigennutz eiander genähert wurden, mit den Produkten der fremden Künste auch fremde Nationalgötter auf; und als Rom fast alle damals bekannten Nationen

in einen einzigen Staatskörper vereiniget hatte, wurden aus den vormaligen Schutzgöttern einzelner Horden von Barbaren die gemeinschaftlichen Beschützer des orbis terrarum.

So wie der Schutz eines Nationalgottes nur auf sein Volk eingeschränkt war, seine Gesetze nur die Bürger seines Staates verbanden, und keinen anderen als einen bloß politischen Zweck hatten: so dauerte auch sein Einfluß auf das Wohl und Weh seiner Gläubigen nur so lange als das gegenwärtige Leben. Die Hebräer hofften und fürchteten von ihrem Jehovah nichts als irdische Güter und Uebel; und in dem ganzen Codex seiner Gesetzgebung, der doch vollständig bis auf unsre Zeiten gekommen ist, findet man auch keine andere als zeitliche Belohnungen und Strafen festgesetzt. Allein die Begriffe von der Gottheit veredelten sich in eben dem Verhältnisse, als man den Göttern die unmittelbare Besorgung der weltlichen Angelegenheiten abgenommen hatte. Von dieser Zeit an belohnten und bestraften sie in einem zukünftigen Leben das Böse, das von ihren Stellvertretern im gegenwärtigen unbelohnt und unbestraft geblieben war; und was die Religion durch das Ende der Theokratien als politische Triebfeder verloren hatte, gewann sie als moralische. Die Gesetze erhielten nun eine neue Sanktion, welche die Beobachtung derselben durch einen allgemeineren und feineren Beweggrund betrieb. Durch einen a l l g e m e i n e r e n; denn nun blieb kein Verbrechen unbestraft; und durch die Furcht vor dem künftigen

unbestechlichen und unvermeidlichen Richterstuhl wurde die Hoffnung von Straflosigkeit verdrängt, die man vorher auf Beyspiele von Verbrechern gründen konnte, die durch Verheimlichung, oder offenbare Gewalt, der Ahndung der irdischen Richter entgangen waren, und selbst von den Göttern mit zeitlichem Wohlstande überhäuft wurden. Durch einen feineren; weil der menschliche Geist dadurch, daß er gegenwärtige Eindrücke durch die Idee eines künftigen Lebens überwältiget, einen höheren Grad seiner Selbstthätigkeit äußert, als wenn er die Unterdrückung derselben nur anderen ebenfalls gegenwärtigen Eindrücken überlassen muß.

Welchen Gesetzen hätte die Religion ihre Sanktion in der merkwürdigen Periode geben sollen, da die politischen durch den Despotismus der römischen Imperatoren aus der ganzen kultivirten Welt nach und nach verdrängt wurden; das moralische aber außer dem kleinen Zirkel der Philosophen unbekannt, und der Sinn desselben unter denjenigen Schulen, die sich vor allen andern damit beschäftigten (der Stoischen und Epikurischen) am meisten streitig war? Mit dem Verfall der positiven Gesetze, welche die Stelle der moralischen vertraten, stellte sich das allgemeine Verderbniß der Sitten ein, welches den Sturz des römischen Reichs mit schnellen Schritten herbey führte. Die Religion, welche mit der bürgerlichen Verfassung den bisherigen stärksten Grund ihres Ansehens, und das wichtigste Objekt ihres Einflusses verloren hatte, war nun der

Phantasie der Dichter, den eigennützigen Spekulationen der Altardiener, dem Aberglauben des großen Haufens, und dem Unglauben der Afterweisen preis gegeben.

Aber eben dadurch wurde ihre bisherige Form, die einer besseren Platz machen sollte, zum Untergange reif. Mit dem **Polytheismus** endiget sich die Periode der **politischen Kultur** der Menschheit; und mit dem **Christenthume** geht die Periode der **moralischen** an.

Christus stellte der Erste die **Religion** in ihrer eigenthümlichen und natürlichen Form auf; indem er sie ganz von der **Politik** trennte, und unmittelbar mit der **Moralität** verband. Das neue Gesetz, dem das Christenthum Sanktion gab, verpflichtet nicht etwa ein gewisses Volk, sondern die ganze Menschheit; ist nicht durch Gewalt von außen her aufgedrungen, sondern in dem vernünftigen Willen eines jeden enthalten; hat keineswegs den äußeren Wohlstand weder ganzer Staaten, noch ihrer Bürger, sondern **Veredlung** der Menschheit zum Zweck; und sichert dem veredelten einzelnen Menschen in diesem Leben nichts als Zufriedenheit des Herzens, und Erwartung eines bessern zukünftigen, als den Lohn seiner uneigennützigen Rechtschaffenheit; — den bürgerlichen Gesellschaften aber fortschreitende Verbesserung ihrer Formen, und der Menschheit überhaupt fortschreitende Verminderung der von ihrer Natur unzertrennlichen Uebel — als Folgen der Veredlung ihrer Glieder, zu. Der Urhe-

der dieses Gesetzes kann weder Nationalgott, noch politischer Gesetzgeber, sondern er muß der allgemeine und einzige Vater der gesammten Menschheit seyn. Das Reich, in welchem er die äußeren Schicksale der einzelnen Menschen nach dem Maßstabe der Beobachtung dieses Gesetzes bestimmt, ist eben darum nicht von dieser Welt; weil nur Veredlung der Individuen, nicht Verbesserung ihres äußeren Zustandes Zweck, und selbst die nie zu vollendende Verminderung der die Menschheit überhaupt drückenden Uebel eine bloße Folge dieses Gesetzes ist. In wie ferne also Christus die Religion mit reiner Moralität verknüpft hat, in so ferne hat er sie auf ihre zwey eigentlichen Grundwahrheiten zurück geführt; nämlich auf die Ueberzeugung erstens vom Daseyn einer von der Welt verschiedenen und moralisch gesinnten Ursache der Welt; zweytens von einem zukünftigen Leben, in welchem das äußere Schicksal der Menschen nach dem Maßstab ihrer Sittlichkeit bestimmt ist.

Da Christus den Sinn dieser Grundwahrheiten weder durch ein philosophisches System, noch durch unbegreifliche Dogmen des blinden Glaubens fest setzen; da er seine Religion weder auf Metaphysik noch Hyperphysik bauen konnte und wollte: so mußte er freylich die Reinheit seiner Lehre von der Reinheit der moralischen Gesinnung abhängen lassen, die er in seinen Reden und Handlungen auf eine ganz unübertreffliche Weise geäußert, und den Seinigen einzuflößen gesucht hat. Und

wirklich wird durch diese Gesinnung, die mit dem wahren Sinne jener Grundwahrheiten unmittelbar zusammen hängt, der Verstand beym Denken derselben eben so sehr vor Irrthümern bewahrt, als er durch ihren mächtigen Einfluß aufs Herz bey der Lenkung des Willens unterstützt wird. Die eigentliche christliche Orthodoxie ist mir nur als Folge der Reinheit eines Herzens denkbar, welches, da es dem Geiste unaufhörlich das Eine was Noth ist vorhält, denselben (auch ohne alle Kritik der Vernunft und Theorie des Vorstellungsvermögens) vor allen Abwegen der Spekulation bewahrt. Diesem Herzen, dem es nach der Lehre Jesu allein vorbehalten ist, Gott anzuschauen, genügt es im Sittengesetze den Willen der Gottheit zu wissen, an dem es den himmlischen Vater erkennt, ohne sich um die Substanz desselben zu bekümmern. In eben dem Verhältnisse, als sich die moralische Gesinnung des Christen durch die ihr eigenthümlichen Handlungen entwickelt, belebt und erweitert, wird ihm das einzige, was an der Gottheit der menschlichen Vernunft zugänglich ist, die Gesinnung Gottes, einleuchtender; und ob wohl er sich genöthiget sieht, eben von dieser Gesinnung ein besseres Leben jenseits des Grabes zu erwarten: so wird es ihm sein eigener edler Sinn unmöglich machen, die Zeit, die ihm für die Erfüllung seiner Pflichten im gegenwärtigen Leben zu kurz wird, mit Spekulationen über die Beschaffenheit des Zukünftigen zu verschwenden. Dem Manne, dem es nicht um die Belohnungen im Reiche

der Unsterblichkeit, sondern einzig darum zu thun ist, daß er derselben würdig werde, muß es nicht schwer fallen, sich über die Unbegreiflichkeit dieser Belohnungen zu beruhigen.

So wie in der Periode der politischen Kultur die Bürgertugend durch den Despotismus der Obrigkeiten erstickt wurde, und die bürgerlichen Verfassungen dadurch ausarteten, daß diejenigen, die nur Organe der Gesetze hätten seyn sollen, ihre Willkühr an die Stelle der Gesetze geltend machten: eben so wurde in der Periode der moralischen Kultur die christliche Tugend durch den Despotismus der Priester erstickt; und das Christenthum artete in eben dem Verhältnisse aus, als die Lehrer desselben an der Stelle der einfachen, und durch bloße moralische Gesinnung bestimmten Grundwahrheiten, ihre durch verunglückte Spekulationen bestimmten Erörterungen dieser Grundwahrheiten aufstellten, und den Layen als Aussprüche des heiligen Geistes, als Geheimnisse des Reiches Gottes, als Glaubensartikel aufdrangen.

Wie bald die Reinheit der moralischen Gesinnung unter den Christen verloren gegangen ist, weiß man aus der Kirchengeschichte, die es leider am bestimmtesten durch Schriften und Handlungen von Heiligen, Helden, und Vätern des Christenthums bezeugt. Diese Ausartung hätte auch nur durch ein Wunder verhindert werden können, welches der Weisheit Gottes zum Theil aus Ursachen nicht gefallen hat, die selbst der menschlichen Kurzsichtigkeit

nahe genug liegen; aber nicht hierher gehören. Mit den Sitten der Christen veränderte sich allmählich ihre einfältige, bescheidene, reine Vorstellungsart von der Gottheit und dem zukünftigen Leben. Sie verkannten das Sittengesetz in eben dem Verhältnisse, als sie von demselben durch ihren Wandel abwichen; und da das Gesetz, das sie an der Stelle desselben annahmen, nur durch die Belohnungen und Strafen des künftigen Lebens interessiren konnte, da das künftige Leben nicht um des Gesetzes willen geglaubt, sondern das Gesetz um des künftigen Lebens willen angenommen wurde; so trat das Bedürfniß ein, einen von der moralischen Gesinnung verschiedenen Ueberzeugungsgrund für jenes Leben zu haben, und innerhalb und außerhalb des Gebiethes der Vernunft nach Aufschlüssen über die Beschaffenheit desselben zu suchen. Sie verkannten die Gottheit in eben dem Verhältnisse, als sie den Willen des himmlischen Vaters verkannten; und da sie nicht mehr von der Gesinnung Gottes, die sie sonst in ihrem Herzen antrafen, auf dasjenige, was von der unbegreiflichen Natur Gottes gedacht werden muß, schließen konnten: so trat das Bedürfniß ein, die Merkmale des Begriffes von der Gottheit aus metaphysischen und hyperphysischen Quellen zu schöpfen.

Die Bestimmung der neuen Form, unter welcher die Grundwahrheiten der Religion gedacht werden sollten, fiel nun natürlicher Weise den Lehrern des Christenthums, und, der hierarchischen Verfassung zufolge, den Bischöffen anheim, welche

auf den Concilien ein aristokratisches Regiment über den Glauben der untergeordneten Klerisey und der Layen ausübten, und die Vorstellungsart der ganzen christlichen Welt an gewisse Formeln banden, die von ihnen im Namen des heiligen Geistes, und in Kraft der ihnen zu Theil gewordenen Unfehlbarkeit aufgestellt, und gegen die Einwendungen der Vernunft durch den geistlichen Bannfluch, und den weltlichen Arm durchgesetzt wurden.

Der Sinn, in welchem die Grundwahrheiten der Religion in der ganzen christlichen Welt gelten sollten, hing in so ferne von der Vorstellungsart der Wenigen, welche die Glaubensformeln vorzuschreiben hatten, und da diese noch an kein fest stehendes kirchliches Symbol gebunden war, von der Philosophie des Zeitalters — ab, die aus der unter dem Namen des neueren Platonismus bekannten Mischung von Metaphysik und Hyperphysik bestand. Auf diese Weise ist es begreiflich genug, wie es zuging, daß noch heut zu Tage auch die untersten Volksklassen unter allen christlichen Nationen Formeln im Munde führen, die man nicht ohne Befremdung unter den auf uns gekommenen Ueberbleibseln der mißverstandenen Spekulationen des Plato und Pythagoras wieder findet; und daß der Glaube an diese Formeln, das heißt, das Fürwahrhalten des Sinnes, den sie für den göttlichen Verstand allein haben sollen, noch hin und wieder für die erste aller christlichen Tugenden, und für eine Bedingung des neuen Bundes gehalten wird,

die keine andere Wahl, als zwischen Himmel und Hölle übrig ließ.

Die in der unglücklichen Periode des allgemeinen Verfalls der Sitten, Wissenschaften und Künste ausgeartete und verunstaltete Platonische Idee der immateriellen Intelligenzen wurde auf diese Weise die Grundlage der orthodoxen, das heißt, der durch das kirchliche Glaubenstribunal fest gesetzten Vorstellungsart von den beyden Grundwahrheiten der Religion, die ihren Rang einer immer zunehmenden Menge von Dogmen überlassen mußten, bey denen sie bloß voraus gesetzt, und durch welche ihr vernünftiger Sinn immer mehr und mehr verdrängt wurde. Aus dieser in ihren Grundwahrheiten verfälschten Religion, die nun nicht mehr der Sittenlehre der Vernunft Sanktion geben konnte, ergab sich eine besondere, der philosophischen entgegen gesetzte, theologische Moral, die durch den Namen der Mönchischen vielleicht am bestimmtesten bezeichnet wird, weil sie das Mönchthum in der Christenheit erzeugt, und sich in ihrer ganzen Strenge, wenigstens der Theorie nach, in den Mönchsklöstern bis auf den heutigen Tag erhalten hat; ungeachtet sie auch außer derselben an der so genannten geistlichen Sittenlehre aller christlichen Religionsbekenntnisse in mehr oder weniger auffallenden Spuren fortdauert.

Das Sittengesetz, das von der Philosophie nothwendig verkannt werden muß, wenn es von derselben anders woher, als aus der Natur der Ver-

nunft abgeleitet wird, war von den Neuplatonikern aus ihren schwärmerischen Philosophemen über die Natur der Seele und der Gottheit abgeleitet worden.

Da sie die Substanz der Seele in allen ihren Eigenschaften und Beschaffenheiten für das Gegentheil von der Substanz der Körper, den Leib für den Kerker der Seele, und den Menschen für einen, in einem widernatürlichen Zustande sich befindenden, Geist hielten; so unterschieden sie nicht nur, sondern trennten auch im eigentlichsten Verstande die beyden wesentlichen Bestandtheile des menschlichen Begehrungsvermögens, und erklärten die Forderungen der geistigen Natur mit den Forderungen der physischen für schlechterdings unverträglich. Freylich wurde dieser Erklärungsgrund des Widerspruches in der menschlichen Natur von den aus dem Heidenthume herüber gekommenen Kirchenvätern gegen einen andern vertauscht, den ihre Bekehrer in den heiligen Büchern ihrer Nation gefunden hatten. Allein auch die jüdischen Kirchenväter hatten die Philosophie, die sie bey ihrer Exegese anbrachten, mit ihren heidnischen Proselyten aus einerley Quelle geschöpft. Die Lehre von dem Widerspruche zwischen Leib und Seele konnte unmöglich aus der Mosaischen Erzählung vom Falle des ersten Menschen, die keine Spur davon enthält, entlehnt seyn. Hingegen konnte die Geschichte des Sündenfalles damals für sehr geschickt gehalten werden, die auffallende Lücke auszufüllen,

welche von den Neuplatonikern in die Platonische Theorie des Widerspruches zwischen Geist und Materie dadurch gemacht wurde, daß sie die Materie nicht wie Plato als ewig annahmen, und ihre Bösartigkeit aus dem Begriff ihrer Natur erklärten, sondern den Ursprung der Materie aus der Gottheit selbst ableiteten, und sichs dadurch unmöglich machten, auf die Frage über den Ursprung des Uebels irgend eine Antwort zu geben, die nicht selbst wieder diese Frage veranlaßte. Die philosophirenden Judenchristen glaubten eine solche Antwort gefunden zu haben: „Die materielle (physische) Natur konnte, in wie ferne sie durch die Gottheit entstand, unmöglich böse seyn. Ihre Bösartigkeit mußte also die Folge einer Thatsache seyn, die nicht der Gottheit zugeschrieben werden konnte. Eine solche Thatsache ist der Sündenfall des ersten Menschen; und die leidige Folge desselben ist das Verderbniß der menschlichen Natur, das in dem Widerspruche zwischen Geist und Körper besteht. Der Fluch, den die Sünde in die Welt brachte, traf nicht nur den Menschen, sondern die gesammte physische Natur, die bloß um des Menschen willen geschaffen war, und nun, denselben zu züchtigen, durch physische Uebel verunstaltet wurde.“

Der Widerspruch zwischen Seele und Leib war sehr bald das Princip der christlichen Sittenlehre geworden; wenigstens ist er der Schlüssel zu derjenigen durchgängigen Entgegensetzung zwischen dem Menschen und dem Christen, dem weltlichen und

geistlichen Interesse, dem gegenwärtigen Leben und dem zukünftigen, welche den gemeinschaftlichen Inhalt aller Exegesen und Homilien aus jenen Zeiten ausmacht. Da man die Triebe, die in der Organisation ihren Grund haben, für ursprünglich böse hielt: so gab es keine andere Pflicht für dieses Leben, als einen unaufhörlichen Kampf, der nicht etwa die Lenkung, sondern die Unterdrückung und Ausrottung jener Triebe, zum Zwecke hatte. Die erhabenen Lehren des Evangeliums von der Selbstverläugnung, Abtödtung des Fleisches, Verachtung der Welt u. s. w. wurden in einem groben buchstäblichen Sinne genommen, und dadurch zu einem bloßen Commentar der mystischen Entkörperungslehre herab gewürdiget.

Die Religion, welche vormals den Menschen zum Bürger bilden half, war nun im Begriffe ihr eigenes Werk zu zerstören; indem sie ihm Pflichten auflegte, die mit den Bedürfnissen der bürgerlichen Gesellschaft unverträglich waren. Sie mußte freylich von der Strenge ihrer Forderungen nachlassen, wenn sie nicht mit der Ausrottung des menschlichen Geschlechtes sich selbst zerstören wollte; und die Mystagogen waren sehr bald genöthiget, die Vorschriften der geistigen Vollkommenheit, die mit der Fortdauer der Staaten durchaus nicht bestehen konnten, unter dem Namen der evangelischen Rathschläge, von den unnachläßlichen Pflichten zu unterscheiden, und die Fortpflanzung der Gattung, den Besitz des Eigenthums und den Gebrauch des freyen

Willens (in weltlichen Angelegenheiten) an denjenigen zu *toleriren*, die sich aus Zulassung Gottes zu schwach fühlten, schon hienieden das Leben eines entkörperten Geistes anzufangen. Allein da einmal das Mönchthum das Ideal der Vollkommenheit des Christenthums geworden war; so konnte die an die Stelle der *Moralität* getretene *Frömmigkeit* des *gemeinen* Christen nur in der größten möglichen Annäherung zur Heiligkeit des Mönches bestehen. Der Laye führte einen *christlichen* Wandel, indem er, wo er konnte, den Mönchen nachahmte, und für alles übrige *Buße that*.

Es wird Sie, mein Freund, weniger befremden, daß eine Lehre, die sich ursprünglich auf mißlungene Spekulationen der Metaphysik gründet, einen so allgemeinen Eingang finden, und bey allem unnatürlichen Zwange, den sie den natürlichsten Neigungen anthut, auch außer den Mönchsklöstern so einleuchtend werden konnte: wenn Sie bedenken, wie sehr jene Spekulationen im gegenwärtigen Falle durch die *gemeinste Vorstellungsart* unterstützt wurden. Die Einbildungskraft des gemeinen Mannes bedarf nur einer sehr geringen Beyhülfe, wenn sie an der im *Selbstbewußtseyn* eines jeden Menschen vorkommenden *Unterscheidung* zwischen dem vorstellenden Ich und der vorgestellten Organisation eine entgegen gesetzte Natur zwischen Seele und Leib wahrnehmen soll. Ein noch so ungebildeter Verstand, dem einmal jene Unterscheidung geläufig geworden ist, findet in seinen rohen Begrif-

fen

sen Prämissen genug, aus denen es ihm ohne Mühe begreiflich gemacht werden kann, daß der Geschlechtstrieb, und alles Streben nach Genüssen, bey welchen die sinnlichen Werkzeuge gebraucht werden, seinen Grund im Leibe haben; daß die vom Leibe verschiedene Seele von diesen Trieben frey seyn müsse, und daß in diesen Trieben, und folglich im Leibe, der Reiz zum Bösen liege u. s. w.

Da die praktische Vernunft ihre Verbothe vor ihren Gebothen ankündiget, die Vermeidung des Bösen dem Wirken des Guten vorher gehen muß, und die Menschen weit früher einsehen lernen, worin der Mißbrauch, als worin der vernünftige Gebrauch ihrer sinnlichen Triebe besteht: so blieb der menschliche Geist während des Stillstandes, den die Ausartung des Christenthums in der durch dasselbe angefangenen moralischen Kultur verursacht hatte, nicht nur bey der Einsicht des Verbothenen, des Bösen, des Mißbrauchs stehen; sondern er dehnte (durch die in ihren Grundwahrheiten verfälschte Religion irre geführt) das Verboth auch auf das ihm unbekannte Gebothene aus, hielt das von ihm verkannte Gute für Böse, und jeden Gebrauch der sinnlichen Triebe für Mißbrauch. Zu stark um sich vom Instinkte lenken zu lassen, und zu schwach den Instinkt zu lenken, machte er den Versuch, ihn zu unterdrücken; und um dem Laster auszuweichen, floh er alle Gelegenheit zur Tugend.

Da die philosophische Idee der Gottheit von den Kirchenvätern aus einerley Quelle mit der Idee der Seele geschöpft wurde: so hatte die Grundwahrheit vom Daseyn Gottes mit der Grundwahrheit vom zukünftigen Leben eben dasselbe Schicksal, und folglich auch eben denselben Einfluß auf die Ausartung der christlichen Moral in die mönchische.

Schon Plato hat den Begriff der Gottheit durch Entgegensetzung mit der Materie bestimmt, die er für das ursprünglich Formlose, so wie die Gottheit für die Urquelle aller Formen hielt, die von Ewigkeit her als die Urbilder der endlichen Dinge im Verstande Gottes vorhanden gewesen wären. Da dieser Vorstellungsart zufolge die endlichen Substanzen nur in so ferne gut seyn konnten, als sie an den Formen des göttlichen Verstandes — in so ferne böse seyn mußten, als sie an der Formlosigkeit der Materie Theil nahmen: so bestand auch die Moralität des Menschen in der Entfernung von der Materie und in der Annäherung zur Gottheit. Allein da Plato die Formen der Körper für Nachbilder der göttlichen Ideen erkannte: so verwarf er keineswegs jeden Genuß, der den Gebrauch der sinnlichen Werkzeuge voraus setzt; sondern nur denjenigen, der in der Bösartigkeit der Materie, in unordentlichen Trieben, seinen Grund hat, und es dem Geiste unmöglich macht, die Nachbilder der Ideen Gottes an der Materie wahrzunehmen, und durch dieselben zum Bewußtseyn der in

der geistigen Natur vorhandenen Urbilder zu gelangen. Daher empfahl Plato den Genuß der Schönheiten der Natur und der Kunst, der nachmals durch die Mönchsmoral als unheilig und gefährlich verschrieen wurde, bey jeder Gelegenheit als Mittel zur Tugend; und seine Sittenlehre, so schwärmerisch sie auch selbst in ihren Grundbegriffen war, wurde durch die Gesundheit seiner Seele, die Richtigkeit seines Geschmackes, und durch den edlen gebildeten Geist seines Zeitalters gegen die Ausartung bewahrt, zu der sie den Keim enthielt, und die nachmals von den Neuplatonikern und Mönchen so weit getrieben wurde.

Die Inkonsequenz des neueren Platonismus war zwar in so ferne von der Lehre des Plato abgewichen, als sie die Materie selbst von der Gottheit ableitete. Aber sie hatte die Bösartigkeit nicht nur der Materie gelassen, sondern dieselbe auf alle endlichen Wesen, oder auf die gesammte Natur in so ferne übertragen, als sie annahm, daß selbst die geistige Natur, in wie ferne sie Natur, das heißt endliche Substanz ist, ausarten müsse, wenn sie sich selbst überlassen, und nicht durch eine besondere Einwirkung der Gottheit (Gnade) vor Ausartung bewahrt würde. Der Charakter der Gottheit, den Christus durch reine moralische Gesinnung offenbarte, wurde durch die Philosophie der Kirchenväter vermittelst der Entgegensetzung mit der Natur bestimmt. Als reine unkörperliche

Intelligenz konnte die Gottheit an dem Menschen nur in so ferne Wohlgefallen finden, als dieser in der Eigenschaft einer reinen Intelligenz handelte, und folglich allen denjenigen Trieben entgegen arbeitete, die ihren Grund im organischen Körper hatten; und als übernatürliche Intelligenz konnte die Gottheit auch nur diejenigen geistigen Handlungen der menschlichen Seele billigen, die nicht aus natürlichen Beweggründen, sondern lediglich um der Gottheit willen, und durch unmittelbaren Einfluß der Gottheit unternommen und ausgeführt wurden. Daher erklärten die christlichen Mystagogen nicht nur jede Befriedigung der sinnlichen Triebe, sondern selbst das Denken für unheilig, sobald dasselbe durch keine übernatürliche Erleuchtung des heiligen Geistes geleitet wurde. Da diese Erleuchtung in Rücksicht auf die Grundwahrheiten der Religion nur den die Kirche repräsentirenden Bischöffen zu Theil wurde: so wurde selbst das Denken über die Gottheit, in wie ferne dasselbe von den Glaubensformeln abwich, für eine unnachläßliche Sünde gegen den heiligen Geist erklärt; während die Befriedigung der sinnlichen Triebe, in wie ferne sie zur Existenz der Gläubigen als conditio sine qua non unvermeidlich ist, auf Nachsicht von der Barmherzigkeit Gottes zählen konnte.

Auch bey dieser Idee der mystischen Metaphysik trifft der ungebildete gemeine Menschenverstand mit der verirrten philosophirenden Vernunft auf eben

eben demselben Abwege zusammen, und macht uns die schnelle und allgemeine Verbreitung derselben in der christlichen Welt, und die wichtige Rolle, welche sie in der Volksreligion gespielt hat, und zum Theile noch spielt, sehr begreiflich. Ich befinde mich hier bey dem Punkte, wo sich Metaphysik und Hyperphysik einander die Hand bieten. Denn ungeachtet die letztere, von philosophischen Köpfen bearbeitet, Materialien zu einem Systeme enthält, das so gut als irgend ein anderes der bisherigen den Namen eines Philosophischen verdient: so gehört sie doch, in wie ferne sie auf übernatürliche Fakta gebaut ist, dem nach dem Zeugnisse der Sinne urtheilenden gemeinen Verstande an, den die philosophirende Vernunft bey mancher Verlegenheit mit Recht und Unrecht zu Hülfe zu rufen gewohnt ist.

Wenn Nationen, die noch nicht aus dem Zustande der Barbarey heraus getreten, oder in denselben zurück gesunken sind, auf was immer für einem Wege dazu gekommen sind, einen von der Natur verschiedenen Gott zu glauben: so werden sie diesen Gott der Natur, eben so wie die Seele dem Leibe, im geraden Widerspruch entgegensetzen, aber ihn auch zugleich in eben dem Verhältnisse mit der Natur verwechseln, als sie mit der Natur noch unbekannt sind. In der Dämmerung der Vernunft kann der Uebergang von der nächsten besten natürlichen Wirkung zu einer übernatürlichen Ursache ohne einen merklichen Sprung geschehen.

Das wenige Bekannte. ist dem unwissenden Gottesverehrer — Natur, das unendliche Unbekannte — Gott, und er sieht sich genöthiget, allenthalben, wo er nicht die sichtbare Hand der Einen antrifft, die unsichtbare des Andern anzunehmen. Die Glieder der Kette, an welcher jede einzelne Begebenheit hängt, sind in den meisten Fällen allen menschlichen Augen verborgen; nur der letzte Ring, der sie alle an Jupiters Throne fest hält, ist groß und scheinbar genug, um allgemein bemerkt zu werden.

Dies gilt besonders von den schreckbaren Naturerscheinungen während der früheren Jugend des menschlichen Geschlechtes. Je ungewöhnlicher eine solche Erscheinung war, um so viel weniger fand der rohe und unerfahrne Sohn der Natur in der Reihe seiner bisherigen Erfahrungen etwas, das er sich als Ursache davon angeben konnte. Je fürchterlicher sie war, desto mehr bekümmerte er sich um ihre Ursache, und desto geneigter war er, dieselbe außerhalb der Reihe seiner Erfahrungen (außerhalb der Natur) aufzusuchen. Je größer sie war, je unermeßlicher für seine betäubte Vorstellungskraft, desto augenscheinlicher wurde ihm die unbekannte übernatürliche Ursache. So verschieden nun auch Begebenheiten dieser Art von einander seyn mochten; wenn sie nur ungewöhnlich, fürchterlich, und groß waren: so führten sie ihn immer auf ein und eben dasselbe

unbekannte übernatürliche Wesen zurück, das sich bey jeder ähnlichen Gelegenheit seiner Phantasie tiefer eindrückte. Bey dem immer zunehmenden Drange, ein ihm so wichtiges Wesen näher kennen zu lernen, war nichts natürlicher, als daß er die Eigenschaften und die Sinnesart der Gottheit aus dem, was er sie wirken, und folglich auch wollen ließ, errathen zu können glaubte.

Da Gott immer das Ungewöhnliche, die Natur aber das Gewöhnliche wirkte und wollte: so entwickelte sich nach und nach die Idee eines Widerspruches in der Weise zu handeln und zu wollen zwischen Gott und der Natur. Sie handelten einander entgegen, und wo man in der Natur einen Willen annehmen zu müssen glaubte, da setzte man einen das Gegentheil der Gottheit wollenden, einen bösen Geist hin.

Da Gott immer das Schreckbare, die Natur aber das Angenehme that und wollte: so wurde der erwähnte Widerspruch viel auffallender. Bey den Frömmeren, oder, welches in jenen Zeiten eben dasselbe war, bey den Furchtsameren, mußte mit der Ehrfurcht vor dem Urheber des Schreckbaren gegen die wirkende Ursache des Angenehmen eine Art von Gleichgültigkeit entstehen, die besonders bey lang anhaltenden Beängstigungen in Verachtung überging. Hierzu kamen noch die schlimmen Folgen des nur zu gewöhnlichen Mißbrau-

ches im Genusse des Angenehmen. Dasjenige, was den Unbesonnenen zu Handlungen, die ihn unglücklich machten, verleitet hatte, war angenehm; dasjenige, was ihn von solchen Handlungen zurück hielt, schreckbar. Die unbestimmten Begriffe vom Angenehmen, Bösen und Natürlichen einerseits, andrerseits aber vom Schreckbaren, Guten und Göttlichen flossen in zwey dunkle Hauptideen zusammen. Es schien ausgemacht, Gott dringe eben so sehr aufs Entbehren, als die Natur aufs Geniessen. Der Schmerz wurde heilig, die Freude unheilig; Erzeugen Naturdienst, Zerstören Gottesdienst. Man glaubte durch Ueberschwemmungen, Erdbeben u. s. w. und hauptsächlich durch den Blitzstrahl erfahren zu haben, was der heilige und wohlgefällige Wille Gottes wäre; eilte mit Brandopfern von Früchten, Thieren und Menschen herbey, und brachte lieber freywillig etwas, um nicht gezwungen alles hingeben zu müssen. Die Natur, stärker als alle Vorurtheile, hatte sich indessen gleichwohl im Besitz derjenigen Genüsse, von denen die Fortdauer sowohl der Individuen als der Gattung abhängt, erhalten; und die Menschen waren sich bewußt, von Zeit zu Zeit der Natur durch solche Genüsse gedient zu haben. Sie zitterten daher vor den schlimmen Folgen, und suchten ihrer lästigen Furcht dadurch los zu werden, daß sie die Gottheit von Zeit zu Zeit durch freywilliges Entbehren, durch Schmerzen und Zerstören besänftigten.

Der Umstand endlich, daß man die großen Begebenheiten immer von Gott, die kleineren hingegen von der Natur herleitete, mußte die Entgegensetzung zwischen Gott und Natur aufs höchste treiben. Indem man Gott selbst unmittelbar dasjenige wirken ließ, was über die bekannten Kräfte der Natur hinaus zu gehen schien; ließ man ihn zuletzt auch fast nichts mehr wollen, als was über die Kräfte der Natur wirklich hinaus ging. Der Mensch hatte nicht natürliche Kräfte genug den Forderungen Gottes an ihn Genüge zu thun; er mußte mit übernatürlichem Vermögen, mit dem, was man in der Folge in den theologischen Schulen Gnade nannte, von oben herab ausgerüstet werden, wenn er etwas vornehmen sollte, was weder böse noch gleichgültig, das heißt weder im Widerspruche noch im Gegensatze mit dem Willen Gottes stehen sollte. Die Natur, der man nur Kleinigkeiten zutraute, sank immer tiefer in den Augen der Frömmigkeit herab, in dem Verhältnisse, als sich von Zeit zu Zeit wahre und eingebildete Bedürfnisse zeigten, die man durch keine natürlichen Mittel zu befriedigen wußte. Bey allen diesen Gelegenheiten wurde man gewohnt, die Gottheit herbey zu rufen, die Natur vorbey zu gehen, und sich selbst aller Mittel zu berauben, um seinen Zweck desto gewisser zu erreichen. Die Auflösung schwerer Aufgaben für den Verstand wurde von Geheimnissen, den Gedanken Gottes, und die Ausführung schwerer Unternehmungen von Wundern, den Handlungen Gottes, erwartet.

Der Maaßstab, womit die Größe einer Wirkung gemessen wurde, war die Stärke des sinnlichen Eindruckes und des sichtbaren Aufwandes von Kräften. Es konnte daher nicht fehlen, daß man in jenen Zeiten oft an sich sehr unbedeutende Begebenheiten auf die Rechnung Gottes, sehr wichtige hingegen auf die Rechnung der Natur setzte. Nicht nur an der majestätischen Stimme des Donners, auch an den gichtischen Verzerrungen der Pythia erkannte man den gegenwärtigen Gott. Hingegen erklärte man noch in den spätesten Zeiten die Tugenden eines Sokrates für glänzende Laster, weil man sie den natürlichen Kräften dieses Mannes, und keiner theologischen Gnade zuschrieb.

Was dem Urheber der schreckbaren Naturerscheinungen gefallen sollte, mußte gewaltsame Anstrengungen gekostet haben. Was mit Leichtigkeit und Lust geschah, war entweder gleichgültig oder böse. Die Schwierigkeiten, die man beym Opfern, Entbehren, und Selbstpeinigen fühlte, theilten daher der Heiligkeit dieser Gebräuche eine besondere Sanktion mit, und machten, daß man das leichte Genießen um so viel unheiliger fand. Wenn man sich bey Opferschmäusen mit freyerem Gewissen und reichlicher als sonst gütlich that: so geschah es, weil man sich durch vorher gegangenes Fasten, und durch die Brandopfer die Erlaubniß, oder wenigstens die Nachsicht der Gottheit eingehandelt zu haben glaubte.

In dem Verhältnisse, als die Erfahrungen des menschlichen Geschlechtes, und mit denselben die Bekanntschaft mit der Natur zunahm, nahmen die ungewöhnlichen schreckbaren und auffallend großen Erscheinungen ab, und das Vorurtheil des Widerspruches zwischen Gott und der Natur fand in so ferne immer weniger Nahrung. Allein dieses gilt auch nur von der physischen Natur. Der sinnlich vorgestellte Widerspruch zwischen ihr und der Gottheit war endlich in helleren Zeitaltern beynahe ganz verschwunden, und die übernatürlichen Kräfte wurden nur bey außerordentlichen Gelegenheiten in Bewegung gesetzt, nicht um der Natur entgegen zu wirken, sondern ihre unzureichenden Kräfte zu erhöhen oder zu ersetzen. Der moralische Widerspruch hingegen zwischen Gott und dem Menschen blieb nicht nur übrig, sondern erhielt mit jedem unauflöslichen Probleme über die unzähligen Collisionen zwischen Sinnlichkeit und Vernunft neue Bestätigung. Der sinnliche Trieb hieß der menschliche, oder auch der natürliche, sich selbst überlassene Wille; die bis dahin nur durch Verbothe sich äußernde moralische Vernunft, hieß der Wille Gottes.

Dieser Widerspruch wurde endlich vom Willen auch auf die denkende Vernunft ausgedehnt. Ihre Weisheit, mit welcher sie natürlicher Weise in sehr vielen Fällen die Forderungen des sinnlichen Triebes gegen mißverstandene Religiosität in

Schutz nehmen mußte, wurde Thorheit vor Gott. Je öfter sie bey fortschreitender Kultur mit Zweifeln und Einwendungen gegen die herrschende Vorstellungsart von der Gottheit und gegen die Glaubensartikel auftrat, desto mehr wurden die Priester und frommen Layen in ihrer Meynung von der Verkehrtheit und Unheiligkeit der natürlichen Vernunft bestärkt. Sie hatte durch die Erbsünde eben so sehr gelitten, als der Wille. Beyde waren durch natürliche Mittel unheilbar; der Vernunft konnte nur durch Geheimnisse, dem Willen nur durch Wunder geholfen werden, und ihre Widerspenstigkeit gegen die unbegreiflichen Gedanken, und den unerforschlichen Willen Gottes, war durch nichts zu bändigen, als durch blinden Glauben, und blinden Gehorsam.

Allmählicher Uebergang aus der Herrschaft des bloßen Instinktes zur Selbstbeherrschung durch Vernunft scheint mir das endliche Resultat der Geschichte der Menschheit. Wenn man den Punkt, von dem die Menschheit ausgegangen ist, mit demjenigen, dem sie sich nähern muß, vergleicht: so ergiebt es sich, daß eine Zeit gewesen ist, in welcher die Geisteskräfte des Menschen zu schwach waren, und daß eine Zeit kommen muß, in welcher sie zu stark seyn werden, um das Joch des blinden Glaubens und Gehorsams zu ertragen. Nie waren die Menschen der Gottheit näher, als in diesen Zeiten, in welchen

sie, dem Urtheile der Frömmlerzunft zufolge, am meisten von ihr entfernt seyn sollten.

In der Periode des bloßen Instinktes und der gänzlichen Unthätigkeit der Vernunft, da die junge Menschheit als Säugling am Busen der Natur lag, und weder von metaphysischen Ideen noch hyperphysischen Glaubensartikeln träumte: offenbarte ihr der Urheber der Natur seinen Willen durch die Stimme ihres ungebildeten aber auch unverdorbenen Herzens. Sie erfüllte sein Gesetz durch die Befriedigung ihrer unschuldigen Triebe, wurde bey jedem ihrer Schritte von ihm selbst geleitet, und war vollkommen Eines Sinnes mit ihm, ohne daß sie ihn von der Natur, dem Organe, durch welches er ihr allein sichtbar werden konnte, zu unterscheiden vermochte. Während dieser reinsten und unmittelbarsten Gemeinschaft, die zwischen Gott und Sterblichen ohne Vermittelung der Vernunft Statt finden kann, erfuhren sie genau so viel von ihm, als Er sie erfahren lassen wollte.

Die Zunahme der Bevölkerung legte dem menschlichen Instinkte bald genug Hindernisse in den Weg, die nur durch eine Kraft nach und nach überwunden werden konnten, welche bis dahin als bloßes Vermögen unentwickelt in dem Menschen lag, und die allein durch einen langwierigen und schweren Kampf mit jenen Hindernissen zur siegenden Stärke und freyen Wirksamkeit gelangen sollte. Dieses

selbstthätige Vermögen heißt Vernunft. Ihr unentbehrlicher durch äußere Umstände veranlaßter Gebrauch während des Zustandes ihrer Schwäche hatte in dem Natursinne des Menschen jene Unordnung hervor bringen müssen, durch welche die vorige Harmonie mit der Gottheit auf lange Zeit zerstört wurde. Der erste Schritt der Vernunft war durch einen Fall begleitet, war Entfernung von der Natur, und der, durch die Natur lenkenden, Gottheit.

Es gehören Jahrtausende von vielfältigen meistens traurigen Erfahrungen dazu, bis der freygelassene Zögling der Natur aus freyer Wahl nicht weniger richtig wollen lernt, als er im Stande der Unschuld aus unvermeidlichem Triebe gewollt hatte; und bis er in der Gesellschaft als Bürger durch Vernunft das Natürliche, Unschuldige, Gesetzmäßige findet, was ihm als bloßen Naturmenschen in seinem engen Familienkreise durch Instinkt eigenthümlich war, mit Einem Worte, bis er sich zur Eintracht zwischen Instinkt und Vernunft empor schwingt.

In der Zwischenzeit, da die Menschheit den unbesonnenen brausenden Jüngling, das Mittelding zwischen Mann und Kind, vorstellte, hatte sie auf der einen Seite dem Instinkte den vorigen Gehorsam aufgekündiget, und auf der andern erst durch ihre Verirrungen lernen müssen, durch Vernunft

ihre eigene Führerinn zu seyn. Aus dem zusammen gesetzten dunkeln Gefühle ihrer Kraft und ihrer Ohnmacht, ihres Vermögens zu herrschen, und ihres Bedürfnisses zu gehorchen, ihrer Abhängigkeit und ihrer Freyheit, entstand nach und nach ein Irrthum, der endlich allgemein herrschend wurde, und um so täuschender war, je mehr er wirklich von der Wahrheit entlehnt hatte. Die Menschen glaubten zwar gehorchen, aber nur höheren Wesen, als sie selbst wären, gehorchen zu müssen; unbegreiflichen Wesen, die ihre Eigenschaften durch andere Wege als die Vernunft; übernatürlichen Wesen, die ihren Willen durch andere Wege als die Natur offenbarten. Die Schwäche der Vernunft, und die Unordnung des Instinktes zusammen genommen, machten diejenige Disposition aus, welche die Menschen nicht wahrnehmen ließ, daß die Eigenschaften, die sie der Gottheit beylegten, widersprechend, und die Handlungen, die sie sich von derselben befehlen ließen, ungereimt wären. Diese Disposition ist, was wir heut zu Tage blinden Glauben nennen.

Es thaten sich bald ungebetene Vormünder der Menschen hervor, die schlau genug waren, um ausfündig zu machen, daß ein politisches Gebäude, welches mit dem bleyernen Dache des blinden Gehorsams gedeckt werden sollte, auf keinem andern Grunde fest stehen könne, als auf dem blinden Glauben. Sie traten als Vertraute und

Bevollmächtigte der erwähnten höheren Wesen auf, und nahmen in dieser Eigenschaft das Vermögen, die Freyheit, das Leben, und da ihnen die Vernunft gefährlich zu werden anfing, auch die Vernunft ihrer Untergebenen in Beschlag. Wenn ein Minos, Numa, Lykurg den Göttern nichts anders in den Mund legten, als was ihnen ihre richtigen Einsichten in die Staatskunst, und ihre Liebe gegen ihre Völker eingegeben hatte: so machten sie Ausnahmen von der Regel, nach welcher die vorgebliche Gottheit so abscheulich war, als der Unterdrücker, den sie als ihren politischen Stellvertreter mit unumschränkter Macht, und als den Ausleger ihres Willens mit Unfehlbarkeit belehnet hatte.

Niemals und nirgendwo war das vollkommenste Wesen den Menschen fremder geworden, als wann und wo es von Abgesandten und Dollmetschern höherer Wesen wimmelte; wo alles im Namen der Götter geschlichtet wurde, wo alles übernatürlich zuging. Nie kannte man den Urheber der Natur weniger, als da man lauter bestimmte Erfahrungsbegriffe von ihm zu haben glaubte, nach welchen es eine allgemein ausgemachte Sache schien, daß er seine Macht nur durch Wunder, und seine Weisheit nur durch Geheimnisse offenbare, und daß man nur durch blinden Glauben an unbegreifliche Thatsachen und unverständliche Sätze auf seine Güte Ansprüche machen könne. Man fürchtete sich,

ihn zum Menschen herab zu würdigen, wenn man sich seine Macht, Weisheit und Güte durch Ideen der menschlichen Vernunft dächte. Man legte ihm daher zwar diese Attribute bey, aber trennte sie sorgfältig von allem Begreiflichen, und unterwarf sie dafür einer Willkühr, die so blind war als das Ungefähr und das Schicksal der Afterphilosophie. Auf der andern Seite hingegen trug man kein Bedenken, ihn als einen Despoten anzukündigen, der den offenen Blick der Vernunft für Entheiligung seiner Majestät aufnähme; beleidigt, und nur durch Blut versöhnt werden könne; seine Gunst auf willkührlich gewählte Lieblinge einschränke u. s. w. Lange genug hat dieser verderbliche Begriff das wohlthätige und unentbehrliche Ideal der höchsten Vollkommenheit verdrängt, das nur reinen Herzen offenbar, und nur durch reine Vernunft erreicht wird. Lange genug hat er die Menschen in eben dem Verhältnisse von Gott und ihrer Glückseligkeit entfernt, als die Aufbewahrer der Geheimnisse und Ausspender der Wundergaben geschäftig waren, sie der Gottheit näher zu bringen; und nur seit kurzem, und noch bey weitem nicht überall, kann man, ohne Gefahr für einen Gottesläugner gehalten zu werden, laut sagen: daß jenem Begriffe zum Glücke des Menschen kein Gegenstand entspreche.

Nichts ist begreiflicher als wie es zuging, daß sich diese Vorstellungsart so lange unter den Menschen erhalten konnte. So wie sich mit den Fortschritten der bürgerlichen Gesellschaften die Begriffe

entwickelten, und die Bedürfnisse vervielfältigten: fühlten sich die irdischen Viegötter nicht länger gewachsen, ihr ins unermeßliche anwachsendes Eigenthum mit Einem Blicke zu übersehen. Sie theilten sich in zwey Klassen, wovon die eine die Bewachung der physischen, und die andere der moralischen Kräfte der Menschen auf sich nahm. Der blinde Glaube verbürgte beyden ihren Besitz. Es war also sehr natürlich, daß sie ihm auch wieder den seinigen, mit aller ihrer Macht — das heißt, mit nicht viel weniger als der Summe aller physischen und moralischen Kräfte der Menschen — verbürgten. Was die einen mit vollen Schatzkammern und an der Spitze ihrer Reisigen nicht vermochten, das konnten die andern auf den Kanzeln der Kirchen und Schulen. Allein gemeiniglich erreichten beyde ihre Absichten. Pharao veranstaltete Mangel, und seine Priester — Unwissenheit im Lande; und das Volk drängte sich von allen Seiten an sie heran, um für Brod blind zu gehorchen, und für Belehrung blind zu glauben.

Ich wende meine Blicke von diesem schrecklichen Zustande der Menschheit, der nun wohl gottlob größtentheils vorüber ist; und erhole mich durch die herzerhöhende Aussicht auf die Periode, die mit der errungenen Selbsterkenntniß der Vernunft für die Menschheit angeht. Die Morgenröthe der Unschuld bricht wieder hervor, und die Epoke nähert sich, wo der Mensch aus eigener Kraft auf dem Weg einher geht, worauf er ehedem durch die Hand der

Natur am Gängelbande des Instinkts geführt wurde, der Zeitpunkt, wo er als Mann durch Vernunft und Gefühl die Glückseligkeit veredelt und vervielfältiget wieder findet, die er als Kind durchs Gefühl allein kaum gekostet hatte. Die unendliche Macht, Weisheit und Güte, die durch ihre vereinigte Wirkung sein kindliches Herz gelenkt hatte, tritt dann als reines Ideal der höchsten Vollkommenheit aus dem Chaos verworrener Ahndungen hervor, und wird die höchste leitende Grundregel seiner Vernunft; so wie die vornehmste Triebfeder seines Herzens; das Ziel, von dem sein Denken ausgeht, und zu dem ihn sein Wollen zurück führt; der Grund, den er voraus setzt, wenn er im Studium der Natur Ordnung, Zusammenhang, Endzweck aufsucht; der Gegenstand, dem er entgegen strebt, wenn er durch seine Handlungen Ordnung, Zusammenhang, Menschenwohl hervor bringt. So stellt die Stärke der entwickelten Vernunft allein die Harmonie des Menschen mit der Gottheit wieder her, welche durch die Schwäche der unentwickelten Vernunft auf immer aufgehoben schien. O mein Freund! welche Seligkeit liegt in dem Gedanken, etwas, sey es auch noch so wenig, dazu beytragen zu können und zu wollen, daß diese Epoke schneller heran rücke!

Ende des ersten Bandes.

Leipzig,
gedruckt bey Christian Friedrich Solbrig.





